irénikon

1965 / n°

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN / CHEVETOGNE / BELGIQUE

Irénikon

TOME XXXVIII

1965

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXXVIII **1er trimestre 1965.**

Éditorial

Parmi les événements qui se sont produits dans l'Église catholique au cours de ces derniers mois, trois surtout ont attiré l'attention des œcuménistes. Le premier fut la réception des deux délégués du patriarche Athénagoras au Vatican, le 15 février. Le second s'est produit à Genève le 18 février : la réception officielle, pour la première fois, du cardinal Bea au Conseil œcuménique des Églises. Le troisième, dont nous voudrions parler un peu plus longuement en cet éditorial, fut la création au Consistoire du 22 février, par le pape Paul VI, dans l'une des promotions des plus nombreuses qu'il y eût jamais, de trois patriarches orientaux catholiques.

Ce geste dont la première idée a vraisemblablement été, dans la pensée de Paul VI, d'honorer d'une manière générale les Églises d'Orient, veut amorcer déjà la réforme de la Curie. Mais, survenant après la IIIe session du Concile, et après la promulgation du De Ecclesia *et du* De Oecumenismo, *il a pourtant suscité une grande surprise dans les milieux attentifs à nos relations avec l'Orient orthodoxe, et avec le mouvement œcuménique.*

Sans doute, depuis une trentaine d'années deux patriarches orientaux avaient été revêtus de la pourpre. Mais cela s'était produit à une époque où la dignité patriarcale n'attirait nullement l'attention, et où sa fusion avec le cardinalat ne suscitait guère de réflexes. Depuis lors, tout un mouvement s'est déclenché dans l'Église pour revaloriser, en même temps que l'épiscopat, la dignité patriarcale et ce, à des fins œcuméniques, en raison des relations qui se sont créées avec le monde orthodoxe, dont la structure ecclésiale est fondée précisément sur cette fonction.

Aussi bien, la présente mesure trouvera-t-elle difficilement sa justification intrinsèque : le patriarcat est un sommet hiérarchique,

le cardinalat un rang subalterne. La cérémonie du Consistoire l'a révélé assez nettement : même simplifiée et atténuée, elle évoque une manière d'investiture à laquelle un patriarche vraiment conscient de sa charge ne s'était jamais vu forcé de se ranger jusqu'aujourd'hui. Or au point de vue œcuménique ceci constitue un obstacle. Même si les Orthodoxes n'attachent qu'une importance secondaire aux récentes créations, qu'ils peuvent ne considérer que comme une dépendance de plus des Églises uniates, il faut s'attendre à ce que, dans nos relations qui sont en train de se nouer avec eux, la reconnaissance des structures ecclésiologiques qui leur sont propres soit mise par eux au premier plan de la discussion. Ils ne seront guère d'accord avec la tendance que le binôme patriarches-cardinaux révèle, même s'il se rattache à la constitution d'un nouveau sénat de l'Église dans lequel la fonction cardinalice tendrait à se résorber.

Dans le discours prononcé récemment en présence du pape par le délégué de Constantinople, il a été plusieurs fois fait mention de la part des Orthodoxes de « leur Église » qu'ils appellent « notre Église », en la distinguant, comme d'une autre réalité, de la « sainte Église romaine », que nous appelons « universelle ». Et ceci, indépendamment de l'état actuel de séparation. Nos Églises veulent entrer en dialogue pour travailler à s'unir, mais sans vouloir en aucune manière se laisser absorber l'une par l'autre, bien qu'en voulant se compléter l'une l'autre. L'Église romaine « universelle », telle que nous la concevons aujourd'hui, et en fonction de laquelle le nouveau sénat de l'Église semble bien être prévu, est une notion qui n'entre pas dans la théologie orthodoxe. Elle est, bon gré mal gré, dans notre conception, coextensive à l'Église latine, et ne date que du moyen âge, bien qu'on en trouve des poussées très anciennes à Rome même. L'Orient ne l'a jamais connue, et cela constitue un problème qui n'a pas encore trouvé sa solution.

Que si, l'union étant faite, un nouveau sénat se constituait comprenant les patriarches et d'autres chefs d'Églises à présent non encore unies, sans que la dépendance conférée par le titre cardinalice ou autre chose de ressemblant n'intervienne, une entente entre tous ces chefs, sous la modération du pape, évêque de Rome et successeur de Pierre, sera certes réalisable pour un plus grand bien. Mais le travail de l'unité n'en est qu'à son premier stade.

Sans doute, la formule actuelle du sénat en prévision, favorable à une internationalisation du pouvoir central, décongestionnera-t-elle celui-ci du particularisme qu'on lui reproche. D'autre part, elle pourrait aboutir aussi à une centralisation d'un nouveau genre, dans laquelle les patriarcats, devant s'aligner sur un régime commun, risquent de glisser vers un nivellement opposé au maintien de leurs anciens droits, si fermement déclarés au Concile, et qui doivent être le point de départ de la réunion avec l'Orient. Tout Église orientale, même unie, suppose le pluralisme.

On dira avec raison qu'il faut marcher sur les deux fronts et travailler en même temps à la réforme de l'Église et au progrès des relations œcuméniques. Mais n'y a-t-il pas dans la mesure présente quelque désharmonie ? Peut-être Paul VI cherche-t-il à faire une percée dont il espère finalement un accès vers des voies nouvelles, lesquelles nous révéleront encore, Dieu aidant, d'autres mesures inattendues, qui corrigeront l'alliage boiteux de la mesure présente. Tant de surprises nous sont arrivées déjà depuis cinq ans ! L'atmosphère nouvelle qui se manifeste de plus en plus sereine pour tous, au-dessus de toutes nos divisions et comme malgré elles, semble nous fortifier contre tous les accrocs, puisque nous continuons notre chemin. La route que nous avons prise, et sur laquelle il nous arrive de nous inquiéter, peut n'être que simplement sinueuse.

La structure collégiale de l'Église chez Calvin et au IIe Concile du Vatican

Ce sujet est délicat et difficile à traiter pour quatre raisons.

Premièrement : peu de temps avant que le Concile n'ait définitivement approuvé sa constitution dogmatique *De Ecclesia*, la commission doctrinale a jugé bon d'y ajouter quatre « observations générales », intitulées *Nota explicativa praevia*. Ce document est signé par le secrétaire général du Concile, Mgr P. Felici, qui, en le présentant à l'Assemblée, s'est référé à une « autorité supérieure ». Son contenu révèle la préoccupation de préciser juridiquement le sens du terme « collegium » et de souligner le droit du pape, chef du collège épiscopal, de régler « secundum propriam discretionem » l'exercice de la collégialité [1]. Étant donné que le Concile lui-même doit élaborer un décret sur le ministère pastoral des évêques, afin de déterminer les directives pratiques pour l'exercice de la collégialité, on ne voit pas bien quel sens exact attribuer à la *Nota praevia*. Celle-ci est présentée comme étant « ex Actis Concilii », bien qu'elle ne soit pas le résultat des travaux proprement conciliaires.

Deuxièmement : la pensée théologique et pratique de Calvin sur la structure collégiale de l'Église n'a pas encore fait l'objet d'une étude systématique [2], et, de notre côté, nous ne prétendons

1. Voir *Osservatore Romano* (= OR) 25.11.1964, p. 5, col. 4-6.

2. Notons cependant que T. F. TORRANCE, au chapitre V de son étude *Royal Priesthood*, dans *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, n° 3, Édimbourg-Londres, 1955, a donné un bon aperçu de la pensée de Calvin sur l'« épiscopat corporatif ». Traduction française dans *Verbum Caro*, 1958, 3me trimestre, pp. 82-100.

pas que nos conclusions sur ce sujet données dans notre livre *Calvin théologien de l'Église et du ministère*[1] soient à considérer comme définitives.

Troisièmement : du simple fait qu'aucun des Pères du Concile actuel — sauf erreur de notre part — ne s'est référé à Calvin au cours des débats, et que — à une seule exception près — aucun « expert » du Concile ne semble posséder une connaissance suffisante de la théologie calvinienne, il est certain qu'on ne peut pas parler d'un « apport » ou d'une influence de celle-ci sur la formulation conciliaire de la collégialité.

Quatrièmement : si l'on compare la pensée calvinienne avec la pensée du Concile, on trouve, à côté de divergences importantes, des correspondances surprenantes. Ces dernières pourraient conduire un esprit enthousiaste à un optimisme facile et exagéré. Or un tel optimisme ne serait pas d'une grande utilité pour les recherches œcuméniques où clarté et réalisme sont avant tout nécessaires.

Si malgré ces difficultés et les réserves qu'elles imposent, nous osons aborder ce sujet, c'est que la redécouverte des structures collégiales marque un tournant décisif dans l'histoire de l'Église catholique qui souffre depuis neuf siècles d'une hypertrophie de sa constitution hiérarchique et monarchique. L'équilibre qui se rétablit ainsi entre les principes de l'unité et de la pluralité équivaut à une véritable re-formation suivant le modèle de l'Église des apôtres et des premiers siècles. Or — et c'est là la tentation à laquelle nous cédons volontiers — il est possible de montrer que Calvin, le plus « ecclésial » des réformateurs du XVI[e] siècle, a construit toute sa puissante ecclésiologie d'après une vision essentiellement collégiale, et que, pour ce faire, il a souvent employé exactement les mêmes arguments que certains orateurs « réformistes » du Concile actuel. Mettre en lumière cet étonnant accord, même partiel, qui apparaît à travers le brouillard polémique de quatre siècles, n'est-ce pas une entreprise qui peut avoir de l'intérêt du point de vue de la recherche œcuménique ? Si oui, cela vaut bien la peine d'affronter les difficultés signalées.

1. Coll. « Unam Sanctam » 48 ; Paris 1964 (Thèse de l'Université Grégorienne).

L'étude que nous allons faire comprendra deux parties. Dans la première, nous résumerons la pensée théologique, historique et pratique de Calvin sur la collégialité. Dans la seconde, nous présenterons les propositions majeures de la Constitution *De Ecclesia*, et nous signalerons à l'occasion les interventions les plus importantes de la majorité qui ont trouvé écho dans le texte définitif de la Constitution. Dans cette seconde partie, nous ferons des renvois à Calvin.

I. La pensée de Calvin.

La pensée calvinienne de la structure collégiale de l'Église se trouve formulée sur deux plans : sur un plan doctrinal et théologique et sur un plan historique et constitutionnel. Les énoncés doctrinaux servent de base dogmatique invariable à une constitution ecclésiastique variable selon la diversité des temps et des lieux.

1) La doctrine ecclésiologique du réformateur, dès la première édition de son *Institution*, prend ses racines dans l'analogie paulinienne du *Corps du Christ*. Elle se montre ainsi essentiellement *christocentrique* et organique. « Nous croyons — écrit Calvin — qu'il y a une Église et société et un peuple de Dieu, duquel Christ Notre-Seigneur est conducteur et prince, et *chef comme d'un corps* ». Puis il ajoute : « cette compagnie est appelée catholique, ou universelle, parce qu'il n'y a ni deux ni trois Églises, mais au contraire, tous les élus de Dieu sont tellement unis et liés en Christ que, comme ils dépendent d'un seul chef, ils sont incorporés en un corps, *s'entretenant ensemble comme vrais membres* ». Enfin il s'écrie : « Voilà l'Église catholique, le corps mystique de Christ ! » [1]

Tout est donc centré sur le Christ qui est seul Chef, et chef transcendant, de l'Église, parce qu'il est seul Médiateur entre Dieu et les hommes. Avec saint Paul, Calvin attribue « la *prééminence* à Christ seul », et avec saint Cyprien, il affirme qu'il n'y a

1. *Institutio* 1536, cap. II, *De fide*, *Opera selecta* (= OS) 1,86 et 92 ; traduction française de 1541, éditée par J. Pannier, Belles-Lettres 2,120, 384. 122.

« qu'un *seul évêché* — c'est-à-dire épiscopat — dans l'Église : ' la monarchie légitime ' du Christ »[1].

Par rapport au seul Chef, tous les chrétiens, qu'ils soient de simples fidèles, des prêtres ou des évêques, sont des membres, rien que des membres, qui, par définition, ne peuvent exister qu'en subordination à la tête et en coordination entre eux. Recevant tout d'en haut, ils se communiquent mutuellement tous les biens spirituels. Ce n'est autre chose que la communion des saints, au sein de laquelle aucun membre ne peut se passer de l'autre ; tous sont serviteurs les uns des autres comme ils sont tous serviteurs du Christ. La doctrine du Corps Mystique détermine donc l'essence communautaire, « corporative » de la vie chrétienne aussi bien que la nature collégiale du ministère.

Voilà la raison pour laquelle Calvin appelle tous les ministères au sens général des « *diaconies* », et qu'il reprend à son compte la parole de saint Paul : « Qu'on nous répute et qu'on nous tienne pour serviteurs de Jésus-Christ, et pour serviteurs aussi de son peuple... »[2].

Aux yeux du réformateur, dominer comme chef et servir comme membre sont deux choses radicalement différentes, et l'idée d'un soi-disant « chef ministériel », un ministre qui *règnerait* sur les autres, lui paraît inconcevable et contraire à l'Écriture. C'est dans ce sens qu'il déclare : « S. Paul détruit et renverse apertement cette primauté controuvée par les hommes, quand attribuant la prééminence à Christ seul, il lui assujettit tellement les Apôtres et tous Pasteurs, qu'ils sont *compagnons ensemble* ». Même la tradition patristique conforme à l'Écriture « attribue à Christ seul cet évêché, et en l'administration de celui-ci assigne à chacun une portion, voire entière, afin que nul ne s'élève par-dessus les autres »[3].

L'épiscopat d'un évêque sur terre, tout comme l'apostolat d'un apôtre, n'existe donc qu'en tant qu'épiscopat secondaire, dépendant, participé et délégué en vue d'une fonction de « diaconie » et non en vue d'une dignité de domination. Il s'ensuit

1. *Commentarius in Eph.* 4, 11, *Opera Calvini* (= OC) 51,198.
2. *Sermon sur I. Tim.*, 3, 6-7, OC 53, 289.
3. *Comm. in Eph.*, 4, 11 ; original latin in OC 51, 198.

que ses titulaires sont tous également subordonnés à l'unique Évêque transcendant, mais qu'entre eux il ne peut pas y avoir de subordination fondée sur le droit divin. A chacun est assigné une « portion » de l'épiscopat du Christ. Or cette portion constitue — non, certes, par rapport à la plénitude infinie du Seigneur, mais par rapport à ceux qui y participent par grâce — une « *part entière* ». Par conséquent, aucun n'est plus évêque ou moins évêque que l'autre. Sur le plan de leur dépendance essentielle du grand évêque céleste des âmes, ils sont tous égaux entre eux.

Cette égalité foncière n'exclut cependant pas une diversité de fonctions qui permet, sur le plan horizontal, une coordination harmonieuse des ministères. Expliquant le terme grec **καταρτίσμος** d'*Éphésiens* 4, 12, Calvin déclare : ce mot « signifie *conjonction* et appropriement des choses, lesquelles doivent avoir *correspondance* et proportion l'une à l'autre : comme au corps humain il y a un assemblement des membres beau et bien compassé, dont aussi vient que le mot est pris pour perfection » [1].

Dans les structures du ministère qui se conforment aux structures du Corps Mystique, le principe de diversité et le principe d'unité sont donc en équilibre. C'est là une œuvre de *l'Esprit-Saint*. Les différents offices dans l'Église sont « nécessairement conjoints » avec les différents dons ou charismes de l'Esprit envoyé par le Christ monté au ciel. Calvin écrit : « De cette *diversité* est faite une *unité* en l'Église, comme en musique divers tons étant assemblés, font une plaisante mélodie » [2]. Il exprime aussi l'avis qu'une telle disposition des choses entraîne une exigence capitale : les dons ne sont point à considérer comme « propriétés personnelles » des ministres, et ceux-ci ne doivent pas « retenir à part soi » ce qu'ils ont reçu, mais « tous ensemble le rapporter *en commun* » [3].

Fondée sur le mystère du Corps du Christ, s'exerçant comme « diakonia » christocentrique et comme une fonction harmonisée par l'Esprit-Saint, telle est selon la pensée théologique du

1. *Ibidem*, v. 12 ; OC 51, 198-199.
2. *Ibidem*, v. 11 ; OC 51, 196.
3. *Ibidem*, 197.

réformateur la structure collégiale du ministère en général et de l'épiscopat en particulier. Nous avons pu remarquer que Calvin ne parle pas, dans ce contexte, de sacerdoce. Pour lui, en effet, toute la prêtrise de la Nouvelle Alliance se trouve tellement condensée dans le seul Médiateur qu'elle ne permet aucune participation même ministérielle. C'est là un point où la théologie calvinienne s'écarte résolument de la doctrine catholique.

2) Après ces fondements doctrinaux du ministère collégial, voyons maintenant la pensée « historique » et « pratique » du réformateur sur le même sujet.

Cette pensée a été, dès le début de son élaboration, fortement déterminée par le refus de l'individualisme religieux représenté à l'époque par le mouvement *anabaptiste*. Les partisans du nouveau baptême rejetaient non seulement l'épiscopat, mais tout ministère institutionnellement organisé. Tout fidèle pouvait être prophète de l'Éternel, parler au nom de Dieu sous l'inspirations directe de l'Esprit, lire et interpréter avec une liberté illimitée les textes de l'Écriture. A l'adresse des anabaptistes Calvin se sert de termes méprisants comme « orgueilleux », « fantastiques », « séditieux », car il voit en eux les destructeurs de tout ordre ecclésiastique. Certes, c'est l'Esprit qui suscite les prédicateurs, mais il le fait en vue de l'ordre commun de l'Église et non pas pour engendrer un morcellement anarchique. Certes, tous les membres du Corps ecclésial sont foncièrement égaux, mais, en ce qui concerne la prédication et l'administration des sacrements, Dieu veut mettre à part et instituer des hommes qui seuls auront autorité pastorale et épiscopale ordinaire dans l'Église. C'est à cause de la Parole prêchée par eux et à cause des sacrements administrés par eux que « l'Église est *la mère commune* de tous les fidèles, laquelle engendre au Seigneur, nourrit, gouverne tant les rois que le menu peuple »[1]. De plus, l'unité de la foi ne peut subsister sans l'unité organique du ministère. Autant Calvin soutient donc l'ordre collégial, autant il rejette le désordre égalitaire.

Conditionnée par le refus de l'individualisme religieux des

1. *Ibidem*, v. 12 ; 199.

sectaires, sa pensée s'applique, par ailleurs, à étudier l'histoire de l'Église pour en tirer des leçons utiles à la réforme du ministère.

Et tout d'abord c'est l'histoire des apôtres qu'il interroge. Voilà les Douze, voilà, parmi eux Pierre. Celui-ci s'appelait auparavant Simon. D'où lui vient son nom nouveau de « Petrus » ? Certainement, pense Calvin, de « petra », nom qui convient à tous ceux qui, par leur foi, sont comme des « pierres vivantes dans le temple de Dieu ». De cette façon tous les apôtres sont des pierres. Mais alors pourquoi Jésus a-t-il voulu imposer ce nom tout spécialement à Simon ? Calvin répond : « ici est signifiée *la singulière excellence de Pierre* entre les autres ». Par sa confession, en effet, Simon a montré que Dieu lui avait accordé, avant les autres, une *foi plus excellente*. Évidemment, cette priorité dans la confession de foi et ce privilège du nom ne confèrent à Simon aucun droit de primauté proprement dite. Ce n'est pas sa personne, mais sa *fonction* qui se trouve ainsi distinguée. Sa fonction d'avoir confessé que Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant. De même, ce n'est pas sa personne, mais sa foi qui constitue le fondement rocheux sur lequel le Seigneur veut bâtir son Église [1]. En somme, de l'analyse de *Matthieu* 16, 18, Calvin conclut d'une part à l'égalité foncière de tous les apôtres, d'autre part à une certaine « excellence fonctionnelle » de Pierre par rapport aux autres.

A propos des clefs du royaume, Calvin précise sa pensée d'une façon fort intéressante. D'abord il souligne le thème de l'égalité en ces termes : « Les autres étaient bien ce que saint Pierre était, compagnons en *égal honneur* et en *égale puissance* ». Aussi, le pouvoir de lier et de délier a-t-il été accordé à tous les apôtres : promis d'abord à Pierre, effectivement transmis ensuite à tous en commun. Pourquoi encore cette légère priorité de Pierre ? Est-ce à cause de ses qualités ou mérites personnels supérieurs ? Certes non. Bien plutôt à cause de la fonction à laquelle il était, en l'occurrence, appelé : représenter l'unité ecclésiale. Écoutons Calvin : « Notre Seigneur en la personne d'*un* homme a donné les clefs à tous, pour dénoter *l'unité*

1. *Comm. in Matth.*, 16, 18, orig. lat. in OC 45, 474 ; cf. *Institution Chrétienne* 1560 (= IC) IV.6.4, orig. lat. in OS 5, 92-93 : « ... cum Cypriano et Augustino respondeam... »

de tous ». Et ailleurs : Il « commence par *un* homme, afin de montrer que l'Église est *une* ». Pour conclure, Calvin se sert de deux expressions significatives. Il dit que Pierre est ici « figure de l'Église » et qu'il « *porte la personne d'unité* » [1]. Notons-le bien : il *n'est* pas la personne d'unité, il la *porte* seulement ! Par conséquent, nous avons toujours les mêmes principes : priorité fonctionnelle et égalité foncière.

Un peu plus loin, le réformateur décrit les rapports effectivement collégiaux de Pierre avec ses compagnons : « Nous voyons bien que les Apôtres ont quasi *coutumièrement* déféré cela à saint Pierre, qu'il parlât le premier en la congrégation, comme pour conduire les affaires, en avertissant et exhortant ses compagnons : mais de la puissance, nous n'en lisons rien » [2]. Dans la suite de ce passage, Calvin donne deux illustrations de l'attitude caractéristique de l'Apôtre. Au concile apostolique de Jérusalem, Pierre indique aux autres « ce qu'il faut faire », mais en même temps il se montre prêt à les écouter. Dans sa première épître, Pierre exhorte les presbytres, mais en même temps il se déclare « *συμπρεσβύτερος* », soit « presbytre comme les autres ». Le texte latin est ici d'une densité éloquente : « non mandat ex imperio, sed *collegas* suos facit et comiter hortatur, ut inter aequales fieri solet » [3].

A la suite de toutes ces considérations, Calvin accepte d'appliquer à saint Pierre les attributs suivants : « conducteur », « *modérateur* », « président », « gouverneur » [4], « premier de tous les fidèles » [5], « membre principal de l'Église » [6], mais il refuse de lui attribuer une puissance de domination et une primauté de chef sur les autres. Afin de représenter l'unité du peuple

1. IC IV.6.4, OC 4,672, orig. lat. in OS 5,93 ; cf. *Comm. in Matth.*, 16, 18, OC 45, 477, référence à Cyprien.
2. IC IV.6.5, OC 4,673, orig. lat. in OS 5,94.
3. IC IV.6.7, OC 4,674, orig. lat. in OS 5,95.
4. IC IV.6.8, OC 4,675, orig. lat. in OS 5,96.
5. IC IV.6.5, OC 4,672, orig. lat. in OS 5,94.
6. *Comm. in Col.*, I, 18, orig. lat. in OC 52,87 : « ... *praecipuum membrum*... » (citation de Grégoire le Grand). Notons que les traductions françaises, depuis celle de Conrad Badius en 1561, rééditée chez Ch. Meyruis en 1859, altèrent le sens original de cette formule, en mettant : « *un des principaux membres* ».

de Dieu, le Christ s'est lui-même servi de Pierre. Afin de favoriser l'union au sein du collège apostolique, les apôtres ont reconnu en Pierre leur président. « Une *telle primauté* », dit Calvin, est acceptable. Mais il ajoute immédiatement une réserve importante : cette structure était propre aux apôtres, elle ne peut donc pas être transmise à des successeurs.

Jusqu'où s'étend l'application de ce principe de non-transmission, nous allons le voir dans la description qu'il donne de l'organisation des ministères après la mort des apôtres.

* * *

Selon le réformateur, l'organisation de l'Église post-apostolique est à considérer comme idéale. Les communautés chrétiennes des premiers siècles n'existaient pas seulement comme des cellules de l'Église universelle, mais chacune d'elles *était* réellement et pleinement *l'Église de Dieu*. C'est ainsi que saint Paul s'adressait, par exemple, à « l'Église de Dieu qui est à Corinthe ». Le gouvernement des Églises particulières revenait aux presbytres qui exerçaient collégialement la fonction épiscopale. Pour cette raison, l'Écriture appelle les ministres tantôt presbytres, tantôt épiscopes.

En vue de coordonner plus parfaitement leur action, les collèges presbytéraux élisaient en leur sein un ministre qu'on appelait plus spécialement « évêque ». « Toutefois — remarque Calvin — cet évêque n'était pas tellement supérieur de ses compagnons en dignité et honneur, qu'il eût seigneurie pardessus eux : mais tel office qu'a un *président* en un conseil, à savoir de proposer les choses, demander les opinions, conduire les autres par bons avertissements et admonitions, empêcher par son autorité qu'il n'y ait aucun trouble, et de mettre en exécution ce qui aura été délibéré de tous en commun ». Ce fut « plutôt *par coutume* que par disposition du Seigneur », et de cette manière « l'évêque précédait tellement les autres en dignité, qu'il était sujet à l'assemblée » [1]. Si surprenant que cela puisse paraître, nous avons là une structure en tous points semblable,

1. IC IV.4.2, OC 4,633-634, orig. lat. in OS 5,58.

voire identique, avec celle du collège apostolique. L'application du principe de la non-transmissibilité s'en trouve assurément réduite.

C'est encore par leur évêque-président que les différentes Églises locales maintenaient le contact fraternel entre elles. Lors d'une élection à la charge épiscopale, c'étaient les évêques des diocèses voisins qu'on invitait pour qu'ils y servissent de modérateurs [1]. Il y eut, par la suite, même des *archevêques* et des *patriarches* qui se trouvaient à la tête de différents organes de coordination : respectivement le « *synode provincial* » et le « *concile général* ». Calvin considère cette forme de gouvernement comme conforme à la volonté et à la parole de Dieu, mais il lui semble qu'elle a été improprement appelée « hiérarchie » [2]. Notons cependant que, dans deux de ses sermons [3], il semble prêt à accepter le terme « hiérarchie », à condition qu'on l'organise selon les exigences de la Parole.

Mais quelles étaient, aux yeux du réformateur, les relations entre l'évêque de Rome et les autres évêques, archevêques ou patriarches ? Selon le concile de Nicée, lisons-nous, « l'évêque de Rome est nommé *le premier entre les patriarches* » [4]. De fait, les « anciens docteurs » accordaient toujours et partout « beaucoup d'honneur à l'Église romaine », car premièrement, selon « l'opinion commune », saint Pierre « en était le fondateur », deuxièmement Rome était la capitale de l'empire, troisièmement cette Église s'était distinguée en gardant, au milieu des pires troubles de l'Orient et de l'Occident, une constance remarquable dans la doctrine orthodoxe [5]. En cas de litige, Rome servait de tribunal d'appel et de dernière instance, on ne faisait « aucun décret universel touchant la doctrine chrétienne » qu'en accord

1. IC 1541, OC 4,1114.
2. IC IV.4.4, OC 4,635-636, orig. lat. in OS 5,61.
3. 4[e] *Sermon sur Gal.*, 6,6-8, OC 51,87 ; 22[e] *Sermon sur I. Tim.* 3,1-4, OC 53,261-262 : « Mais tant y a que si ils veulent estre Evesques tels que Dieu approuve, et pour maintenir ceste *Hierarchie*, qu'on appelle, *c'est à dire l'ordre et la police de l'Eglise*, il faut qu'ils soyent propres à enseigner ». Cf. IC IV.6.2, OC 4,669, orig. lat. in OS 5,90 : « ad *veram hierarchiae* (nt vocant) seu Ecclesiastici ordinis *rationem*... ».
4. IC IV.7.1, OC 4,685, orig. lat. in OS 5,104.
5. IC IV.6.16, OC 4,682-683, orig. lat. in OS 5,102.

avec elle [1], et toutes les Églises estimaient beaucoup « *d'être en communion avec elle* » [2]. En somme, de droit humain, le siège apostolique romain jouissait d'une autorité, voire d'une « *juridiction supérieure* » (c'est l'expression même de Calvin) [3] en vue de sauvegarder « *l'unité de la foi* » et l'intégrité de la communion. Mais une telle primauté n'était, encore une fois, que fonctionnelle, et ne devait s'exercer qu'à l'intérieur d'une parfaite collégialité fraternelle.

Ici, le réformateur cite comme modèle le pape Grégoire le Grand qui disait : « Je ne veux point (...) par ambition déroguer à personne : mais je désire honorer mes frères en tout et par tout (...). Je ne sache évêque lequel ne soit sujet au siège apostolique, quand il se trouve en faute. Mais (...) quand il n'y a point de faute, *tous sont égaux par droit d'humilité* » [5].

Hélas, cet état de choses idéal a cessé vers le Ve siècle ! Les papes — à l'exception de Grégoire le Grand — se sont mis à « transférer à leur personne ce qui était propre à un seul Dieu », à « exercer une tyrannie sur les âmes » et à « démolir tout ce que Pierre a édifié ». Et Calvin termine cet acte d'accusation par ces mots étonnants : « Encore que *j'accorde* que Rome ait été jadis mère de toutes les Églises, depuis qu'elle a commencé d'être le siège d'Antéchrist, elle a laissé d'être ce qu'elle était » [6]. En somme, — ceci paraît clair — le réformateur déplore la disparition dans l'épiscopat de la même structure collégiale qu'il estimait tant chez les apôtres et Pierre, et dont il niait cependant qu'elle pût être transmise aux successeurs. D'où nouvelle réserve à apporter au principe de la non-transmissibilité.

Citons enfin tout un passage calvinien qui semble difficilement conciliable avec ce même principe. « *Plût à Dieu* — lisons-nous — que cette succession, de laquelle ils se vantent faussement,

1. IC IV.7.8, OC 4,693, orig. lat. in OS 5,111-112, rèférence à un concile d'Antioche selon *Historia Tripartita*, IV, 9.
2. IC IV.7.5, OC 4,690, orig. lat. in OS 5,105.
3. IC IV.7.9, OC 4,693, orig. lat. in OS 5,112 : « summum imperium ».
4. IC IV.7.12, OC 4,697, orig. lat. in OS 5,115.
5. *Ibidem*, 698, OS, 5,116.
6. IC IV.7.24, OC 4,712, orig. lat. in OS 5,128 : « *Fuerit* sane alim Roma... ».

eût duré jusqu'ici. Nous lui porterions volontiers l'honneur qu'elle mérite. *Je ne contredis pas* que le Pape ne soit tenu pour successeur de saint Pierre, pourvu qu'il fasse office d'apôtre »[1].

* * *

Tirant toutes ces leçons de l'histoire de l'Église ancienne, Calvin a voulu réintroduire dans l'Église réformée certaines structures collégiales pratiques que nous avons encore à exposer.

Notons d'abord qu'autant il combattait la hiérarchie romaine de son temps dans laquelle il voyait un épiscopat dénaturé, dépourvu de tout caractère pastoral, autant il considérait l'épiscopat en lui-même comme une véritable institution de Dieu. Dans son écrit polémique *De sacerdotio papali abiiciendo*, paru en 1537, il déclare : « il ne faut écouter que le jugement de Dieu seul, par l'autorité de qui l'épiscopat a été constitué et par les lois de qui il a été défini »[2]. Effectivement, c'est la Bible même qui décrit l'évêque idéal. Celui-ci doit être « économe dans la famille de Dieu », « procurateur pour dispenser les mystères de la sagesse céleste », « lumière du monde », « ange de Dieu », « coopérateur du Seigneur », etc. »[3]

Bien qu'à Genève et dans les communautés réformées fondées de son vivant le réformateur n'ait pas jugé opportun d'introduire l'épiscopat, il a exercé lui-même un ministère semblable à la tête de l'Église genevoise. Ses ennemis ne l'ont-ils pas surnommé « le pape de Genève » ? Et lorsqu'il s'agissait de réformer l'Église de Pologne, il a explicitement proposé pour elle une constitution épiscopale de type présidentiel-collégial. A la tête du nouvel épiscopat projeté en Pologne, il verrait volontiers « *un seul archevêque* » qui ne devrait pas « étendre sa domination sur les autres ni (...) s'arroger une juridiction qu'il leur eût enlevée, mais (...) tenir dans les *synodes*, en raison de son ordre, la première place, et favoriser entre ses *collègues* et frères la sainte unité »[4].

1. *Vera ecclesiae reformandae ratio*, OC, 7,611.
2. *De sacerdotio papali*, OC 5,282.
3. *Ibidem*, 283.
4. *Epistola ad regem Poloniae*, OC 15,333.

A l'article 32 de la *Confession de foi et discipline de l'Église réformée de France*, élaborée en 1559 sous l'influence directe du réformateur, nous lisons ceci : « Nous croyons aussi qu'il est bon et utile que ceux qui sont élus pour être *superintendants* avisent entre eux quel moyen ils devront tenir pour le régime de tout le corps »[1].

Si nous regardons maintenant l'organisation intérieure de l'Église de Genève, dans laquelle Calvin lui-même exerçait une fonction, pour ainsi dire, d'« épiscopat présidentiel », nous y constatons une forme de gouvernement exercé par deux collèges, la « *compagnie des Pasteurs* » et la « *compagnie des Anciens* ». Celles-ci coordonnaient leur action — spécialement dans les affaires disciplinaires — au sein du « *consistoire* ». Les pasteurs, ayant avant tout la responsabilité de la prédication et de l'administration des sacrements, décidaient en commun des questions touchant à la doctrine. En cas de litige sur un point doctrinal, Calvin voulait « *que les Pasteurs s'assemblent* et qu'ils définissent par la Parole de Dieu, ce qui est à tenir »[2]. En ce qui concernait l'application des exigences morales de l'Évangile, la responsabilité en incombait directement aux anciens, selon l'exemple des premiers siècles où « c'étaient ces anciens, lesquels en chacune Église avaient *superintendance* sur le (...) peuple »[3].

Il semble que nous ayons là d'abord l'affirmation du principe conciliaire ou synodal, ensuite l'idée qu'il faut un véritable « épiscopat » disciplinaire qui complète l'épiscopat pastoral. On pourrait aller même plus loin et dire que par le truchement du conseil des anciens c'est *le laïcat*, considéré non comme profane mais comme appelé à un rôle ecclésial actif, qui participe au gouvernement de la communauté. Certes, Calvin joue ici sur les deux sens du terme « presbytre » dont l'un se rattache aux *Zenekim* judaïques[4] et l'autre aux *presbyteria* de l'Église primitive, mais il le fait, à notre sens, d'une façon absolument légitime dans la mesure où cela lui permet d'appliquer au

1. OC 9,750.
2. *Articuli Facultatis Parisiensis*, OC 7,32.
3. *Comm. in Rom.*, 12,8, OC 49,240.
4. Cf. Gregory Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, trad. fr., pp. 75-77.

présent le principe collégial du passé. Il est, en effet, certain que l'Église ancienne ne limitait pas la collégialité au seul niveau de l'épiscopat et du sacerdoce, mais l'appliquait à tous les ordres du corps ecclésial. Le fait que Calvin accordait un certain rôle au peuple dans l'élection des ministres, qu'il considérait les rois, les princes et les magistrats comme « ministres de Dieu », et qu'il faisait appel aux conseils d'une élite laïque pour prendre les dispositions nécessaires à l'existence quotidienne de la communauté prouve qu'il comprenait bien la leçon de l'Église ancienne et qu'il en voulait rétablir, dans la mesure du possible, les structures collégiales à tous les échelons.

* * *

En conclusion de ce résumé de la pensée de Calvin sur la collégialité nous pouvons dire ceci. C'est un fondement théologique solide, la doctrine du Corps Mystique, qui est sous-jacent à toute cette pensée et qui lui confère son caractère puissamment christocentrique. Ce christocentrisme, du fait de la confusion doctrinale qui a précédé la Réforme, a poussé même Calvin à rejeter le sacerdoce ministériel considéré comme état sacramentel. Mais, par ailleurs — et ceci est très positif — il lui a permis d'esquisser des structures ministérielles authentiquement chrétiennes où le principe de la pluralité et celui de l'unité, plus concrètement le principe de l'égalité foncière et celui de la primauté fonctionnelle se complètent harmonieusement. Tout cela est suffisant pour constituer une leçon fort précieuse de nos jours où l'Église catholique romaine est réunie en concile afin de se réformer selon l'idéal ancien.

Il nous reste à voir comment cet idéal a trouvé son expression aux débats et dans les documents de Vatican II, et dans quelle mesure on peut dire que cette expression ressemble à la pensée calvinienne.

II. La doctrine du Concile.

1) Les textes longuement discutés, amendés, remaniés, enfin votés et promulgués du schéma *De Ecclesia* ont été loués par

plusieurs orateurs pour leur caractère clairement *pluraliste* et *christocentrique*. Pluraliste en ce sens que l'Église y est décrite suivant la conception biblique du « *peuple de Dieu* » entièrement sacerdotal et appelé, en tous ses membres et en tous ses ordres, à une œuvre de sanctification communautaire. Christocentrique en ce sens que le mystère de l'Église y est présenté selon l'image paulinienne du « *Corps du Christ* ».

Dans son discours d'ouverture de la IIIe Session le pape lui-même a souligné que le Concile ne fait que représenter efficacement l'Église qui est le « peuple de Dieu » et le « Corps mystique du Christ » [1].

Mais avant que le texte définitif du schéma fût voté, il a dû être profondément remanié. Au cours de la seconde Session, plusieurs Pères appartenant à la majorité favorable aux réformes ont notamment fait remarquer que le texte primitif ne mettait pas suffisamment en valeur que le Christ est seul Chef de l'Église, qu'il en est l'unique Grand Prêtre et aussi l'unique fondement essentiel.

2) Le patriarche melkite d'Antioche, Maximos IV, une des personnalités les plus marquantes de l'Assemblée, a déclaré le 7 octobre 1963 qu'il faudrait exprimer avec netteté « qu'il n'y a qu'un chef de l'Église, *la tête unique* du corps du Christ qu'est l'Église : notre Seigneur Jésus-Christ, et lui seul. Le pape romain est chef du collège épiscopal, comme Pierre était le chef du collège apostolique. Le successeur n'a pas plus de pouvoir que celui à qui il succède ». C'est pourquoi il ne faut pas appliquer au pape le même titre qu'au Christ sans y ajouter toujours la distinction nécessaire.

Puis, le patriarche a ajouté que l'Église n'a pas été fondée seulement sur Pierre, mais aussi sur tous les apôtres, et que Pierre n'était la tête du corps apostolique qu'en tant qu'il en était aussi le membre [2].

L'évêque de Namur, Mgr Charue, prenant la parole à la même séance, s'est appliqué à démontrer avec des arguments

1. OR 14-15.9.1964, p. 1, col. 1.
2. Texte dans *Ende der Gegenreformation ?* (= EG), *Das Konzil, Dokumente und Dentung*, édité par Ch. Hampe, Stuttgart-Berlin-Mainz, 1964, p. 208.

scripturaires que le Christ est *l'unique fondement* véritable de l'Église. Par conséquent, à aucun autre homme ne peut être attribué ce titre, si ce n'est d'une manière analogique et « subordonnée »[1].

Dans une autre intervention du même jour, Mgr De Smedt, évêque de Bruges, a souligné avec force que « le seul et *unique prêtre* de la Nouvelle Alliance est Jésus-Christ. Dans et par le pape et les autres évêques c'est le même et unique Jésus-Christ qui continue à vivre et à exercer son sacerdoce »[2].

De tous ces points capitaux d'une ecclésiologie christocentrique c'est surtout le sacerdoce unique du Seigneur qui a été, par la suite, bien mis en lumière par le document définitif. Nous y lisons :

En la personne donc des Évêques, assistés par les prêtres, est présent parmi les croyants le Seigneur Jésus-Christ, *Pontife Suprême*. Assis en effet à la droite du Père Il ne cesse pas d'être présent au sein de la communauté de ses pontifes, mais d'abord par l'intermédiaire de lenr auguste ministère. Il prêche la parole de Dieu à toutes les nations et il administre continuellement aux croyants les sacrements de la foi...[3]

... les Évêques, de façon éminente et visible, remplissent le rôle du Christ en personne, Maître, Pasteur et *Pontife*, et agissent à sa place[4].

3) Après cette affirmation de la position unique du Grand Prêtre céleste par rapport à ses ministres, le Concile présente le ministère épiscopal comme une véritable « *diaconie* ». Dans le texte définitif, il est déclaré :

Cette charge que le Seigneur confia aux pasteurs de son peuple est un vrai service, qui dans les Écritures Saintes est précisément appelé « diakonia », c'est-à-dire ministère (cf. *Act.* I, 17 et 25 ; 21, 19 ; *Rom.* II, 13 ; *I Tim.* 12)[5].

1. EG 211.
2. EG 205.
3. *De Ecclesia*, cap. III, 21. — La traduction est celle de l'*Osservatore Romano* (édition hebdomadaire française), du 18 décembre 1964.
4. *Ibidem*, Cap. III, 21.
5. *Ibidem*, Cap. III, 24.

Cette « diaconie épiscopale » est conçue comme essentiellement *pastorale :*

L'Évêque, envoyé par le Père de famille pour gouverner sa famille, doit tenir devant ses yeux l'exemple du Bon Pasteur qui est venu non pour être servi mais pour servir (cf. *Mt.* 20, *Mc* 10, 45) et donner sa vie pour ses brebis (cf. *Jn* 10, 11) [1].

Le Concile tient aussi à souligner que le premier devoir du Pasteur n'est pas la direction administrative du diocèse, mais l'annonce de la Parole de Dieu :

Parmi les principaux devoirs des Évêques se classe la prédication de l'Évangile. Les évêques, en effet, sont les hérauts de la foi qui portent au Christ de nouveaux disciples, ce sont des docteurs authentiques, pourvus de l'autorité du Christ, qui prêchent au peuple qui leur est confié à la fois à croire et à appliquer dans la pratique de la vie, et illustrent à la lumière du Saint-Esprit... [2]

Les évêques sont également désignés comme « *modérateurs* » de la discipline pénitentielle [3], aussi bien que du culte et du travail apostolique [4].

Tous ces points de l'acquis doctrinal du Concile nous invitent à les comparer à l'enseignement de Calvin sur le même sujet.

Une première impression : bien que la doctrine formulée par Vatican II possède une étoffe biblique aussi solide et une orientation christocentrique aussi prononcée que celle du réformateur, les rapports entre le Christ, en tant que Chef unique du corps mystique, d'une part, et les ministres, en tant que membres foncièrement égaux et complémentaires du même corps, d'autre part, paraissent formulés, chose étrange, avec plus de relief dans les textes calviniens. Quant au rôle de l'Esprit-Saint dans la répartition des différents ministères au sein du peuple de Dieu, le Concile est aussi explicite que Calvin. Ainsi le texte définitif de la Constitution ne justifie plus la crainte de certains Pères, surtout orientaux, de n'y trouver qu'une mise en valeur fort insuffisante de l'action du Saint-

1. *Ibidem*, III, 27.
2. *Ibidem*, III, 25.
3. *Ibidem*, III, 26.
4. *Ibidem*, III, 27.

Esprit [1]. Cependant, il faut reconnaître qu'une certaine insistance — en soi légitime — sur les aspects « autorité » et « hiérarchie » de l'épiscopat et de la papauté rend la Constitution moins sensible à l'idée qu'un office d'Église, même le plus haut, est avant tout une fonction, fonction instrumentale à la disposition de l'Esprit, seul auteur de l'efficacité pastorale.

Malgré ces « lacunes », nous devons reconnaître que ce document ne reflète pas seulement un grand progrès de l'enseignement ecclésiologique du Magistère, mais présente aussi de nombreux points de contact avec l'ecclésiologie christocentrique de Calvin. Le sacerdoce unique et indivisible du Christ, son caractère de seul Médiateur [2], le Seigneur vivant, agissant, prêchant dans et par ses ministres, l'épiscopat plus « diaconie » que « dignité », office plus pastoral qu'administratif, puis l'annonce de la Parole comme devoir principal de l'évêque, son rôle « modérateur » vis-à-vis de son clergé et de ses fidèles, enfin la nature collégiale du ministère : sur tous ces points, Calvin aurait probablement signé les déclarations conciliaires. Seul son rejet du sacerdoce sacramentel lui aurait interdit d'être entièrement d'accord.

4) Mais revenons aux textes mêmes du Concile et examinons comment ils ont explicité la doctrine de la collégialité.

Les *formules* « gouvernement collégial de l'Église », « collège » [3] ou « corps des évêques », depuis le mémorable « test » des modérateurs, effectué le 30 octobre 1963, et depuis le discours de

1. Voir surtout l'intervention de Mgr Ziadé, de Beyrouth, *Katholische Nachrichten-Agentur,* Kouzil Sonderdienst (= KNA) 48/1964, p. 4 ; *Le Monde,* 24.9.1964, p. 12 ; et les remarqnes du théologien orthodoxe N. Nissiotis, *Le Monde,* 6.10.1964, p. 10.

2. *De Ecclesia,* III, 28 : « Muneris unici Mediatoris Christi participes » ; cf. VIII, 60 et VIII, 62.

3. Au sujet du terme « collegium », nous trouvons dans la *Nota praevia* la remarque suivante : « Collegium non intelligitur sensu *stricte iuridico,* scilicet de *coetu aequalium,* qui potestatem suam praesidi suo demandarent, sed de *coetu stabili,* cuius structura et auctoritas *ex Revelatione* deduci debent ». (OR 25.11.1964, 5/5). Le collège épiscopal, structuré d'une façon stable selon les principes même de l'Écriture, se distingue donc des collèges d'origine purement humaine, qui se structurent selon un accord toujours révisible de leurs membres. Ici, on touche à la question du droit divin et du droit humain.

Paul VI à l'ouverture de la 3e Session, ont reçu une confirmation telle, que l'opposition a dû déposer les armes, ou au moins — ce qui, hélas, est arrivé plus d'une fois d'une façon peu correcte — se retirer derrière les coulisses. Un fait significatif : c'est un assesseur du Saint-Office, Mgr Parente, naguère protagoniste de l'opposition, qui a défendu, le 23 septembre 1964, non seulement le vocabulaire, mais la doctrine même de la collégialité contre les arguments de la minorité [1].

Pour expliquer *la réalité* de la collégialité, le Concile ne se réfère pas seulement au collège apostolique, mais aussi à la constitution de *l'Église ancienne :*

Parmi les divers ministères qui dès les premiers temps fonctionnent dans l'Église, selon le témoignage de la tradition, occupe la première place l'office de ceux qui, constitués dans l'épiscopat par une succession ininterrompue depuis l'origine, possèdent le rameau de la semence apostolique... [2]

Et ailleurs :

Déjà la discipline très ancienne, dans laquelle les Évêques du monde entier communiaient entre eux et avec l'évêque de Rome dans le lien de l'unité, de la charité et de la paix, et les conciles rassemblés, pour décider en commun même les points de grande importance, en assurant la valeur de la décision par l'avis de plusieurs, indiquent le caractère et la nature collégiale de l'ordre épiscopal que, de toute évidence, confirment également les Conciles œcuméniques réunis au cours des siècles. C'est à cette même nature que se rattache l'usage adopté très tôt de convoquer plusieurs Évêques pour participer à l'élévation du nouvel élu au ministère du sacerdoce suprême... [3]

Mais ce sont surtout les relations entre les apôtres et saint Pierre qui apparaissent comme le modèle des rapports entre les évêques et le pape, puisque les seconds ne font que succéder aux premiers. Le fait de la succession, en tant qu'elle va, de droit divin, de collège à collège, se trouve déjà clairement formulé dans les 3e et 4e questions du célèbre « test » des modérateurs. Il a été définitivement approuvé dans les propositions suivantes de la constitution *De Ecclesia :*

1. *Le Monde*, 23.9.1964, p. 10.
2. *De Ecclesia*, III, 20.
3. *Ibidem*, III, 22.

De même que saint Pierre et les autres apôtres constituent, par ordre du Seigneur, un seul collège apostolique, de façon semblable *(pari ratione)* [1], le Pontife Romain, successeur de Pierre, et les Évêques, successeurs des apôtres, sont unis entre eux [2].

Puis, cette proposition qui possède une valeur doctrinale toute spéciale en raison de la formule qui l'introduit :

Pour cette raison le *Saint Concile enseigne* que les Évêques par institution divine ont succédé au poste des apôtres, en tant que pasteurs de l'Église, et que quiconque les écoute, écoute le Christ, quiconque les méprise, méprise le Christ, et Celui qui a envoyé le Christ [3].

5) Le document conciliaire affirme ensuite que, par le fait de cette succession, le charisme de *l'infaillibilité* [4], aussi bien que le « *suprême et plein pouvoir* dans l'Église » [5] appartiennent non seulement au pape, mais aussi au « corps des évêques » en communion avec le « pontife romain » [6]. A propos du pouvoir des clefs il est déclaré :

... mais l'office de lier et de délier, qui a été concédé à Pierre (*Mt.* 16, 19), a été, c'est clair, donné aussi au collège des apôtres uni à son chef (cf. *Mt.* 18, 18 ; 28, 16-20).

1. La *Nota praevia* tient à marquer la distinction entre le collège apostolique et le collège épiscopal, en soulignant qu'entre les deux il n'y a pas de transmission totale de pouvoir, ni identité complète, mais seulement « parallélisme » et « proportionnalité ». Pour cette raison — que d'ailleurs des théologiens non-catholiques ont également fait valoir — le texte de la Constitution porte « *pari* ratione » et non « *eadem* ratione ».
2. *Ibidem, De Ecclesia,* III, 22.
3. *Ibidem,* III, 20.
4. *Ibidem,* III, 24.
5. *Ibidem,* III, 22.
6. *Nota praevia,* n° 2 : « signanter dicitur, requiri *hierarchicam communionem* cum Ecclesiae Capite atque membris. Communio est notio quae in antiqua Ecclesia (sicut etiam hodie praesertim in Oriente) in magno honore habetur. Non intelligitur autem de vago quodam *affectu,* sed de realitate *organica,* quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur. Unde Commissio, fere unanimi consensu, scribendum esse statuit 'in *hierarchica* communione' ». — Notons ici que la *Nota* n'hésite pas à désigner le pape comme « Ecclesiae Caput », expression que la Constitution a évité d'employer, lui préférant « Collegii Caput ».

De cet ordre des choses résulte la primauté de Pierre et, par voie de conséquence, celle de l'évêque de Rome. Mais ce qui constitue la finalité interne de la primauté, c'est d'assurer *l'unité*. Nous lisons dans la Constitution :

Le Pontife romain, comme successeur de Pierre, est le principe perpétuel et visible, le fondement de l'unité tant des Évêques que de la masse des fidèles. Chaque évêque, de son côté, est le principe visible et le fondement d'unité de son Église particulière, formée à l'image de l'Église universelle, et dans toutes ces Églises particulières et par elles est constituée l'Église catholique, une et unique... [1]

Selon une expression heureuse de Paul VI dans son discours d'ouverture de la 3e Session, la « chaire de Pierre » assure la fonction de *centre* et de principe d'unité en vue de sauvegarder l'intégrité de la foi et de la communion [2] ; ce qui ne veut absolument pas dire qu'elle supplante le Christ en tant que source essentielle de toute unité ecclésiale ou qu'elle impose l'uniformité aux structures visibles de l'Église. Le fait qu'on regarde et s'oriente dans la même direction n'entraîne pas nécessairement qu'on cesse d'être divers ou qu'on se fige dans une attitude d'imitation et d'obéissance serviles.

6) Plusieurs textes conciliaires soulignent au contraire que les Églises particulières ne sont pas comme des briques anonymes d'un édifice repeint d'une couleur unique, mais plutôt qu'elles existent comme des édifices complets qui se groupent librement autour d'un même centre.

La Constitution déclare, en effet, que les rites, les patrimoines théologiques, spirituels et disciplinaires particuliers sont légitimes et que « cette variété d'Églises locales convergeant dans l'unité, démontre avec plus d'évidence la catholicité de l'Église indivisible » [3]. Sur tous les échelons, les structures sont donc collégiales. Du corps épiscopal il est spécialement affirmé :

1. *Ibidem*, III,23 (référence à Cyprien) ; cf. III, 26 : « Haec Christi Ecclesia *vere adest* in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus, quae, pastoribus suis adhaerentes, et ipsae in Novo Testamento ecclesiae vocantur ».

2. OR 14-15.9.1964, p. 2, col. 4 : « cathedra Petri (...) centrum et principium unitatis fidei et communionis ».

3. *De Ecclesia*, III, 23.

Ce collège, en tant qu'il est composé de plusieurs, exprime la variété et l'universalité du Peuple de Dieu et, en tant qu'il est rassemblé sous un seul chef, il signifie l'unité du troupeau du Christ [1].

Le Concile a donc largement tenu compte des interventions de ceux qui affirmaient que chaque communauté groupée autour de son pasteur légitime « *réalise* au sens plénier l'Église de Dieu » [2], ou encore que chaque diocèse est comme le « signe visible et efficace de la présence de l'Église universelle » [3].

* * *

Malgré cette volonté arrêtée d'affirmer l'équilibre entre le principe de la pluralité et celui de l'unité qui s'y manifeste, le schéma *De Ecclesia*, même dans sa dernière rédaction, a été critiqué. Non seulement des exégètes protestants, comme Oscar Cullmann [4], mais encore des « experts » catholiques très qualifiés ont trouvé que *le rappel constant du primat pontifical* — une vérité que personne au Concile ne songe à contester — finit par donner l'impression d'une véritable « obsession de la primauté » [5]. Un Père du Concile aussi écouté que Maximos IV, qui déjà l'année dernière déclarait que cette vérité du primat romain, exploitée d'une manière unilatérale « avait fait du mal » au cours de l'histoire [6], n'a pas hésité à exprimer son appréhension que « Vatican II ne paraisse guère plus libérateur aux orthodoxes que Vatican I » [7].

A considérer la position calvinienne, on est également obligé de reconnaître que le réformateur aurait manifesté de sérieuses réserves sur ce point. De même, il aurait trouvé, en raison de

1. *Ibidem*, III, 22.
2. Cf. EG 183, J. RATZINGER, *Zurück zur Ordnung der Alten Kirche*, plan d'une conférence tenue à Rome, le 9.10.1963.
3. KNA 48, 1964, p. 4 ; *Le Monde*, 24.9.1964, p. 12 : une intervention de Mgr Ziadé.
4. *Le Monde*, 4-5.10.1964, p. 14 : « toute affirmation du pouvoir des évêques est accompagnée d'une manière presque fatiguante de l'insistance sur le pouvoir du pape ».
5. Cf. *Le Monde*, 23.9.1964, p. 10.
6. EG 207, une intervention du patriarche, le 7.10.1963.
7. *Le Monde*, 23.9.1964, p. 10.

son christocentrisme radical, inacceptables dans le schéma les titres « souverain pontife » ou « pontife romain ». Sur la question de la succession, il est à supposer que son hésitation se serait manifestée de la même façon que dans ses différents textes cités plus haut.

Malgré tout cela, il est impossible de nier que, sur plusieurs points d'importance capitale, il n'y ait un large accord entre la doctrine du Concile et celle du réformateur. Nous pensons tout spécialement à la constitution de l'Église ancienne considérée, de part et d'autre, comme exemplaire en vue de la réforme actuelle. Nous pensons ensuite à l'explication de la primauté de Pierre et des évêques non comme domination, mais comme *fonction :* fonction de coordination et d'unité au sein de la collégialité ; enfin à toutes les affirmations qui mettent en lumière que chacune des Églises particulières, avec ses traditions théologiques, spirituelles, disciplinaires et rituelles propres, réalise en elle l'Église de Dieu.

Il est probable en outre que certains passages du discours d'ouverture auraient trouvé un écho favorable dans l'esprit de Calvin. Entendre Paul VI se qualifier de « *Moderator* Ecclesiae », l'entendre confesser devant les évêques : « *officio fungimur* vestri Moderatoris », n'aurait-il pas rappelé au réformateur qu'il voyait lui-même en Pierre le modérateur du collège apostolique, dans l'évêque le modérateur de son presbyterium, et dans les patriarches romains des premiers siècles les modérateurs et arbitres des différentes Églises en litige sur une question doctrinale ?... Et cette citation de saint Grégoire le Grand : « Meus honor est *fratrum* meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur » [1] ? N'aurait-ce paru bien familier à Calvin qui citait lui-même volontiers ce grand évêque de Rome tellement soucieux de maintenir des rapports collégiaux avec ses frères en l'épiscopat ?... Et cette référence aux paroles de la première Épître de Pierre : « Nos quod attinet, iam nunc gaudemus episcopos agnoscere *Fratres* Nostros, eosque cum Petro Apostolo appellare

1. PL 77, 933.

'Seniores' nosque '*Conseniorem*' grata nec absimili appellatione nuncupare »[1] ? N'aurait-ce rappelé au réformateur qu'il avait cité le même passage pour exprimer la même vérité ?...

* * *

Mais revenons au Concile lui-même pour examiner rapidement comment les différents orateurs de la majorité ont envisagé l'application pratique du principe collégial.

7) Afin de commencer la réforme par le haut, Paul VI d'abord[2], un grand nombre de Pères ensuite, dont des orientaux citant l'exemple du « saint synode »[3], ont souligné la nécessité d'adjoindre au pape *un conseil permanent d'évêques résidentiels* choisis dans le monde entier. La Curie romaine, internationalisée elle-même, reprendrait alors son rôle administratif et exécutif, ou, pour employer une expression moins juridique de Paul VI, son rôle d'« instrument de dialogue » avec les différentes Églises du monde. Selon un mot de Maximos IV, ce ne serait plus alors « la cour de l'évêque de Rome, primat d'Italie »[4], mais le collège épiscopal universel qui aiderait le pape dans les affaires qui concernent l'Église universelle. Car, comme le disait Mgr De Smedt, Pierre a besoin d'être fortifié pour qu'il puisse fortifier ses frères[5].

Plusieurs Pères, surtout français[6] et orientaux, ont demandé qu'on applique le même principe sur le plan diocésain et qu'on adjoigne à l'évêque un *conseil de prêtres et de laïcs*[7], afin de l'aider dans ses contacts avec son clergé et ses fidèles, aussi bien qu'avec le monde en général. Le Concile a manifestement tenu compte de ce désir, puisque la Constitution contient les énoncés suivants. Pour les prêtres :

1. OR 14-15.9.1964, p. 1, col. 1 et p. 2, col. 1-2.
2. OR 22.9.1963, Discours de Paul VI sur la réforme de la Curie.
3. Ainsi le cardinal Liénart le 5.11.1963, soutenu par le cardinal Alfrink, plusieurs orientaux, l'archevêque de Nagpur et 50 évêques italiens (EG 178) ; cfr. l'intervention de Maximos IV, le 6.11.1963 (EG 242).
4. EG 242.
5. EG 205.
6. Mgr Guyot de Coutances, Mgr Renard de Versailles et Mgr Urtasun d'Avignon le 23.9.1964, *Le Monde*, 24.9.1964, p. 12 ; KNA 48, 1964, p. 4.
7. Par exemple Mgr D'Souza de l'Inde, le 9.10.1964, *Le Monde*, 10.10.1964, p. 11.

Les prêtres, sages collaborateurs de l'ordre épiscopal, constituant pour celui-ci une aide et un instrument, appelés à servir le Peuple de Dieu, forment avec leur évêque un unique corps sacerdotal (presbyterium), bien que destinés à des tâches différentes. [1]

Et pour les laïcs :

... les pasteurs doivent reconnaître et promouvoir la dignité et la responsabilité des laïcs dans l'Église, *utiliser volontiers leurs avis prudents*, leur assigner avec confiance des offices au service de l'Église, leur accorder la liberté d'action et un champ où ils puissent l'exercer et les encourager même à entreprendre des œuvres de leur propre initiative [2].

On a également traité au Concile de la collégialité sur le plan paroissial, en souhaitant la multiplication et le développement des « communautés sacerdotales » [3]. Ce vœu s'exprime ainsi dans le texte définitif :

En vertu de l'ordination sacrée qui leur est commune ainsi que la mission, tous les prêtres sont liés entre eux par une fraternité intime, qui doit se manifester spontanément et volontiers dans l'aide mutuelle, spirituelle et matérielle, pastorale et personnelle, dans les réunions et dans la communion de vie, de travail et de la charité... [4]

On peut regretter que l'institution des « conférences épiscopales » qui s'était développée, bien avant la convocation de Vatican II, en Allemagne (« Fuldaer Bischofkonferenz » et en France (« Assemblée des cardinaux et archevêques »), et par laquelle la tendance synodale s'était si efficacement manifestée, n'ait trouvé que peu d'écho dans la Constitution *De Ecclesia*. Une seule phrase y fait allusion :

Pareillement les Conférences Épiscopales peuvent aujourd'hui apporter une contribution multiple et féconde afin que le sentiment collégial conduise à des applications concrètes [5].

1. *De Ecclesia*, III, 28.
2. *Ibidem*, IV, 37.
3. Mgr Bednorz de Chipas, Mexique, le 22.9.1964, KNA 48, 1964, p. 3.
4. *De Ecclesia*, III, 28.
5. *Ibidem*, III, 23.

Enfin, le souhait a été formulé et officiellement retenu que l'épiscopat mondial assume solidairement la responsabilité des missions et du secours des régions déshéritées [1]. Voici le passage de la Constitution sur ce sujet :

... de toutes leurs forces les évêques doivent aider les missions, leur procurer non seulement les ouvriers de la moisson, mais aussi les secours spirituels et matériels... Enfin, dans une universelle communion de charité, ils doivent offrir volontiers leur aide fraternelle aux autres Églises, principalement aux plus voisines et aux plus pauvres, suivant en cela l'exemple vénérable de l'antiquité [2].

* * *

Toutes ces réformes pratiques proposées ou décidées montrent de nouveaux points de similitude avec l'organisation que Calvin a voulu pour une Église catholique réformée.

Ce sont d'abord les différents organes de conseil : celui des évêques autour du pape, celui des presbytres autour de l'évêque et celui des laïcs autour des pasteurs à tous les échelons qui rappellent le synode, la « compagnie des pasteurs » et la « compagnie des anciens » de la discipline calvinienne. C'est ensuite le Concile lui-même, par tout son travail communautaire accompli en vue d'une meilleure formulation du dépôt révélé qui correspond bien à ce principe du réformateur : « que les pasteurs s'assemblent et qu'ils définissent par la parole de Dieu, ce qui est à tenir » [3]. Enfin, c'est le rôle ecclésial actif reconnu à l'ordre des laïcs sur la base du sacerdoce royal qui semble bien correspondre à la tendance calvinienne à abolir toute division arbitraire et artificielle entre le clergé et les fidèles. Le 14 octobre 1964, un militant laïc, M. Patrick Keegan, Président du Mouvement Mondial des Travailleurs Chrétiens, a été invité à prendre la parole dans une réunion plénière du Concile [4]. N'est-ce pas là encore une « nouveauté » qui aurait plu au réformateur ?

* * *

1. OR 25.9.1964, p. 7, col. 6.
2. *De Ecclesia*, III, 23.
3. OC, 7, 32.
4. Voir la traduction italienne de l'intervention dans OR 14.10.1964, p. 2, col. 1-2.

De cette étude, où nous avons essayé de confronter loyalement la conception collégiale de Calvin avec celle de Vatican II, en soulignant les points de contacts aussi bien que les divergences, nous ne voulons pas tirer de conclusions hâtives. Le terrain sur lequel s'établit la comparaison est, pour les raisons indiquées en introduction, trop mouvant encore pour qu'il puisse servir de base à un rapprochement effectif, systématiquement élaboré, entre les deux théologies. Encouragés par certaines paroles du pape actuel, nous avons simplement voulu signaler ce qui nous semble authentiquement chrétien et — au sens originel du mot — catholique à l'intérieur même d'une doctrine que nous avons pris l'habitude d'écarter en bloc comme hérétique.

Que disait Paul VI ? Devant les observateurs non-catholiques il a déclaré : « L'Église catholique (...) est prête à étudier comment (...) *les véritables trésors de vérité et de spiritualité que vous possédez* (...) peuvent être reconnus [1] ». Dans son discours d'ouverture, il a également parlé de « mieux connaître et reconnaître ce qu'il y a *de vrai et d'acceptable* (« vera et probanda ») dans les différentes communautés chrétiennes qui sont encore séparées de nous ». Et, en se tournant vers les observateurs, il s'est écrié : « O *Ecclesiae* a nobis remotae, at nobis tam *proximae* ! » [2] Voilà les paroles d'un évêque de Rome qui n'a pas hésité à reprendre à son compte le principe calvinien de l'« Ecclesia semper reformanda », en exigeant une « perenne riforma » [3] ! Voilà des paroles qui justifient la modeste étude comparative que nous venons de faire. Malgré tout ce qui a pu se passer à la fin de cette IIIe Session, ces déclarations, comme les principes de la collégialité, gardent toute leur valeur et peuvent inspirer de nouvelles entreprises en faveur de l'Unité.

Alexandre GANOCZY.

1. KNA 53, 1964, p. 6, discours prononcé le 29.9.1964.
2. OR 14-15.9.1964, p. 2, col. 6.
3. Discours sur la réforme de la Curie, du 21.9.1963, OR 22.9.1963 : « quella *perenne riforma*, di cui la Chiesa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha *perpetuo bisogno* ».

Le monachisme africain d'aujourd'hui et le monachisme antique

---

En Afrique Noire, le monachisme est né de notre temps. Il y grandit. Déjà l'on peut entrevoir le genre de problèmes qu'il soulèvera et de solutions qu'il y donnera [1]. Or, a priori, deux questions peuvent se poser à son sujet, dont les faits permettent également de constater qu'elles sont réelles : puisque ce monachisme commence en Afrique dans un monde nouveau pour lui, comme ce fut le cas pour le monachisme antique, ne présente-t-il pas des analogies avec celui-ci ? Et se rapproche-t-il davantage du monachisme d'Orient ou de celui d'Occident à leurs débuts ? La différence entre les deux mentalités chrétiennes de ces deux parties de l'Église est bien connue [2] et elle se vérifie dans le domaine du monachisme comme dans les autres. On peut donc s'interroger sur ce point au sujet du jeune monachisme africain.

En effet, plusieurs ont fait remarquer, depuis quelques années, surtout à l'occasion de cérémonies liturgiques célébrées au cours du IIe Concile du Vatican, que beaucoup d'africains sont en secrète connaturalité, comme accordés d'avance, avec les

1. A l'examen de ces problèmes a été consacré un congrès, tenu au monastère de Bouaké (Côte d'Ivoire) du 21 au 26 mai, auquel les Supérieurs ou délégués d'environ 35 monastères d'Afrique représentaient trois familles religieuses : bénédictine, cistercienne de la Stricte Observance (Trappistes) et Fraternité de la Vierge des pauvres. Sur ce congrès, des indications ont été ou seront données dans *Informations Catholiques internationales*, nº 219 (1-7-1964), pp. 11-12 ; cfr plus loin p. 38, n. 1.

2. Voir, par exemple, les observations de DOM O. ROUSSEAU, *Qu'est-ce qu'un Latin ?*, dans *Irénikon* XV (1938), pp. 321-340, 436-449, XVI (1939), pp. 522-544.

liturgies orientales. D'autres, après des expériences qui n'étaient probablement pas toujours réalisées dans les meilleures conditions, ont mis ce fait en doute. Il semble bien que la première hypothèse contienne une part de vrai, encore que les liturgies orientales, telles qu'une longue histoire les a façonnées et dans les langues où elles sont célébrées, ne puissent valoir sans modification pour les chrétiens d'Afrique. Du moins une certaine « ouverture » vers l'esprit dont relèvent ces liturgies, plutôt qu'une imitation de celles-ci, paraît-elle souhaitable aux juges les plus clairvoyants, les plus libres aussi de préjugés ou d'habitudes.

Qu'en est-il dans le domaine particulier du monachisme ? Il suffit de regarder une carte géographique et chronologique du monachisme antique [1] pour constater que celui-ci est né, au IVe siècle, en cette partie de l'Afrique Orientale qu'était l'Égypte et, simultanément ou presque, en Syrie, puis que, d'Égypte il s'est répandu aussitôt dans le Proche Orient et dans ce qu'on appelait l'*Africa*, c'est-à-dire la Tunisie actuelle. Ensuite, à partir de l'Orient et de l'Afrique, il s'étendit en Espagne, en Gaule, en Italie, puis en Irlande et en « Bretagne », — le Sud-Est de l'Angleterre d'aujourd'hui. De là il passa en Germanie et en bien des régions d'Europe centrale et orientale, à mesure que se dilataient les frontières de la chrétienté. D'Égypte, le monachisme s'était également répandu en cette partie de l'Afrique orientale qu'est l'Éthiopie. Depuis ses origines en ce pays et en Égypte, il y a subsisté et il y est actuellement représenté par bon nombre de monastères. En outre, récemment, des monastères cisterciens de la Commune Observance furent fondés en Éthiopie.

Aujourd'hui, le monachisme est introduit en Afrique Noire par des Occidentaux — européens et Nord-américains, non sans avoir été marqué, dans leurs pays, au cours de tant de siècles, d'une empreinte latine très accentuée, ni sans s'être chargé d'éléments dus au moyen âge, à l'époque dite « baroque » et au XIXe siècle. Y a-t-il continuité entre, d'une part, cette

1. Voir, par exemple, le carte no 33 intitulée *Monastic Life A. D. 300-700*, dans F. VAN DER MEER-C. MOHRMANN, *Atlas of the Early Christian World*, Nelson, 1959.

partie de l'Afrique Orientale où le monachisme a été vécu jadis dans toute la fraîcheur de sa jeunesse et de sa simplicité, et les régions d'Afrique où il apparaît maintenant ? Du point de vue de la géographie, de l'histoire et de la culture, il faut répondre négativement : ces deux « Afriques » se sont développées indépendamment l'une de l'autre, et le premier monachisme égyptien était en rapport avec des civilisations anciennes, surtout celles de l'Orient, alors que celui de l'Afrique Noire d'aujourd'hui est tributaire de l'Occident récent.

Mais du point de vue ethnique, on peut concevoir que ces deux Afriques ne soient point sans affinités : il suffit de regarder des cartes géographiques illustrant le mouvement des races et des courants de pensée à travers l'immense continent africain [1], pour constater qu'il y a en celui-ci une profonde unité. On comprend qu'aujourd'hui, dans la vie et le vocabulaire politiques, l'Égypte fasse partie du « continent africain », auquel on associe souvent, pour des raisons d'ordre économique, Madagascar. Entre le monachisme, ancien ou contemporain, de l'Afrique Orientale et celui de l'Afrique Noire d'aujourd'hui, peut-on discerner des rapports et des rapprochements ? A priori, l'on aurait le droit de s'y attendre. Les expériences qui sont actuellement en cours confirment-elles cette hypothèse ?

I. Données de fait.

1. *Traits de psychologie.*

« La recherche de Dieu en commun dans une parfaite charité est un élément initial de la vie chrétienne particulièrement apprécié par le tempérament sociable des malgaches » [2]. Cet aspect s'impose à l'attention de plusieurs à propos de l'ensemble des africains : « Leur sens de l'humain, de l'entre-aide, de

1. Par exemple, dans L. Wiedner, *L'Afrique noire avant la colonisation*, Paris, 1963, p. 17 et 25.
2. Les citations données entre guillemets sans autre référence sont extraites des réponses occasionnées par le questionnaire qui avait préparé la réunion de Bouaké ; les actes du congrès lui-même seront publiés dans *Rythmes du monde*, 1965, n° 1.

l'hospitalité, l'absence de tout complexe, leur calme, sont autant de valeurs utiles à la pleine réussite de la vocation monastique ». Or ce sont des valeurs essentielles, fondamentales et primitives, qui ont marqué le premier monachisme, en Orient comme en Occident.

De plus, de nombreuses couches de la population sont encore exemptes des complications et de l'agitation qui sont la rançon de ce qu'on nomme la civilisation. En particulier la « technique », ainsi que l'on dit aujourd'hui, diminue souvent — c'est un fait — les capacités contemplatives de l'homme. Cet inconvénient est moins propre à la technique elle-même — que l'on ne peut ignorer, ni mépriser, ni refuser d'utiliser — qu'à l'usage excessif, exclusif ou prématuré que l'on en fait. Les esprits doivent être préparés à la recevoir et à la dominer, loin d'en devenir esclaves. Ce bon usage de la technique demandera, en Afrique aussi bien qu'ailleurs, une éducation, grâce à laquelle tout le progrès humain se situera dans une vue contemplative de l'univers. D'aucuns pensent que les écrits du Père Teilhard de Chardin pourraient y aider, à cause de la part que l'expression poétique y occupe. Quoi qu'il en soit, actuellement, beaucoup d'esprits sont encore dans des dispositions de simplicité et de calme psychique fort semblables à celles des moines de l'antiquité et du moyen âge.

L'un des points sur lesquels apparaît cette similitude de mentalités est ce que l'on pourrait appeler l'expérience du temps. Celle-ci, dans l'antiquité et le moyen âge, était fort différente de ce qu'elle est devenue en l'âge d'or des chronomètres : « ouvert », libre, peu mesuré, le temps était, plutôt qu'une quantité, une qualité de la durée [1]. C'est bien ce qu'il est encore pour beaucoup d'africains, lesquels ne comprennent guère notre hâte, notre besoin de « gagner du temps », alors qu'ils ont l'impression qu'ils « ont » le temps, qu'il leur appartient. « Un peuple consultant sa montre à tout instant » [2] : ainsi leur

1. Dans une étude, à paraître ultérieurement, sur *L'expérience du temps dans le haut moyen âge*, j'espère apporter des précisions sur ce point. Déjà j'ai donné des indications dans *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, 1964, p. 302.

2. AKÉ LOBA, *Kocoumbo, l'étudiant noir* (Flammarion), cité dans *Pages africaines*, 3, p. 16.

apparaissons-nous. « De toute part, il voyait des hommes, et il les voyait toujours en mouvement, comme s'ils étaient poursuivis », a-t-on écrit d'un étudiant noir à Paris [1]. Le temps tel que nous le concevons leur semble comme constitué de quarts d'heure et de demi-heures, alors que, pour eux, c'est « ce qui est devant », comme le disent tels d'entre eux dans les monastères. Si on leur conseille de se presser, il arrive qu'ils s'en étonnent, puisque « il y aura encore du soleil demain ». En revanche, le sens, presque la sensation, du « matin » et du « soir » est encore vif dans ces esprits qui sont à l'unisson des rythmes de la nature. Ce sont là autant de données qu'ils partagent avec les moines des siècles passés, et qui les préparent à comprendre, comme le firent ceux-là, la valeur du temps libre, désintéressé, gratuit, donné à Dieu dans l'adoration : le temps contemplatif.

Il est encore un autre trait de psychologie que les africains — et les indiens — d'aujourd'hui partagent avec les hommes de l'antiquité et du moyen âge, et qui n'est point sans conséquences dans le domaine de leur vie de prière, dont il sera question plus loin : c'est leur capacité de mémorisation. « L'imprimerie, a-t-on écrit, a affaibli singulièrement notre mémoire, car nous estimons inutile de la charger de renseignements que nous trouverions simplement en prenant un livre sur un rayon de notre bibliothèque. Les étudiants indiens sont capables d'apprendre par cœur un livre de classe et de le réciter mot à mot à un examen. Les textes de la Sainte Écriture ont été conservés intacts uniquement par transmission orale » [2]. Les légendes guerrières des tribus africaines sont, encore aujourd'hui, conservées et transmises de cette façon, et l'expérience montre déjà que de jeunes moines africains, si l'on respecte les ressources naturelles de leur psychologie, peuvent retenir de longs textes et qu'ils aiment à le faire : ils les « possèdent » alors, ce qui leur permet de les « méditer », de les « ruminer », exactement comme le firent les moines antiques.

1. BERNARD B. DADIÉ, *Un nègre à Paris (Présence Africaine)*, cité *ibid.*, p. 18.

2. CHAYTOR, *From Script to Print*, Cambridge 1945, p. 116, cité par MARSHALL MC LUHAN, *The Gutemberg Galaxy*, Toronto-Londres, 1962, p. 92.

Enfin, bien des pages qu'on lit dans l'Évangile, dans les Vies des moines d'Orient, dans celles de saint Benoît et des moines d'Occident au moyen âge, trouvent une résonance étonnante lorsqu'on les entend en Afrique. Ce sont celles où il est question soit d'interventions diaboliques, soit de rites, plus ou moins magiques, destinés, par exemple, à obtenir la fécondité ou à conjurer les puissances maléfiques. Aux yeux de certains intellectuels d'aujourd'hui, ces récits ne semblent contenir que les traces d'une psychologie encore infantile, que le rationalisme grec fit disparaître ensuite. Or ces faits, ces pratiques, et la mentalité qu'ils supposent et entretiennent — en particulier l'attitude intérieure de crainte — sont proches de ceux au milieu desquels ont grandi les moines africains d'aujourd'hui et dans lesquels continuent de vivre leurs parents et leurs connaissances. En les éliminant, les progrès de l'enseignement technique n'y substituent peut-être qu'une nouvelle forme de paganisme. En tout cas, ceux qui sont sortis de cette religiosité pour devenir chrétiens sont sensibles, comme l'étaient les moines de l'antiquité, à la réalité des puissances du mal, que peut seule dominer la victoire du Christ. Aussi certains d'entre eux aiment-ils voir cette royauté du Seigneur manifestée par un certain caractère joyeux et glorieux de la prière monastique : telles manières de chanter, telles formes et couleurs d'ornements, tout en demeurant simples, évoquent pour eux et rendent sensible à leur milieu le triomphe de la Croix et de la Résurrection. N'y a-t-il pas, sur ce point encore, une analogie avec la psychologie religieuse de l'Orient chrétien ?

2. *Caractère des vocations et de la formation qu'elles requièrent.*

« En ce pays, nous aurons très peu de postulants au niveau des études cléricales, pendant nombre d'années encore. Il faut donc accepter les postulants même d'un niveau très inférieur qui se présentent ». L'expérience montre qu'il en va de même en bien d'autres pays d'Afrique, et que, d'ailleurs, ces candidats à la vie monastique sont d'une qualité spirituelle élevée, donnant les garanties de vocations monastiques authentiques et excellentes [1].

1. Sur ce point, j'ai donné des indications sous le titre *Présent et avenir du monachisme en Afrique*, dans *Christus*, XI, (1964), p. 567-574.

« A ce niveau, pourquoi ne pas revenir aux origines, à Pakhôme ? » Certains se demandent de quel droit, en des situations sociologiques semblables, on serait plus exigeant que ne l'ont été le saint qui fonda et qui anima Thabenne, et ses semblables. D'autre part, « il paraît impossible d'implanter un monachisme qui ait plusieurs catégories de religieux (de chœur et convers, par exemple) : tous devraient être admis et formés pour le chœur et devenir profès solennels avec tous les droits et devoirs inhérents ». Tout ceci est conforme à ce que fut le monachisme à ses origines et durant de longs siècles ensuite.

« Cela suppose évidemment qu'on fasse d'abord un effort d'éducation de base, pour conduire les candidats jusqu'à une lecture courante du français — langue officielle de ce pays-ci, où des dizaines de langages sont usités — , afin qu'ils puissent, *primo*, participer activement et avec fruit à l'Office, et, *secundo*, nourrir habituellement leur spiritualité par une lecture personnelle. C'est ce que faisait saint Pakhôme à Thabenne : le problème n'est pas nouveau.

» L'objectif qu'on peut se proposer, c'est de préparer à l'intelligence de la Bible. Car toute la vie spirituelle du moine doit puiser à cette source. Il s'agit donc moins de leur donner une formation littéraire en vue de la spéculation abstraite, qu'une formation biblique, puis liturgique, — une culture biblique et liturgique.

» Voilà bien précisément situé et délimité le problème : nous n'avons pas du tout à faire d'eux des théologiens, des scolastiques, mais des spirituels, dont les journées soient vraiment occupées à ruminer les textes bibliques dans le cadre liturgique où l'Église les insère. On procure cette formation en vue d'une vie monastique qui soit menée d'une manière de plus en plus personnelle ».

Faut-il faire remarquer combien « ce type de formation uniquement ordonnée à la vie monastique » est conforme à celui que révèlent le monachisme primitif, la Règle de saint Benoît, la tradition monastique du haut moyen âge en Occident [1] ? Les problèmes que soulève l'application pratique de cette conception ne sont point sans rapports avec ceux que la

1. Cfr *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, 2e éd. Paris (Cerf), 1964.

pédagogie monastique eut alors à résoudre [1]. Et cette absence de « ratio studiorum » semblable à celle des écoles où l'on préparait à autre chose qu'à la vie de prière contemplative est conforme à ce qui fut le cas du monachisme, même en Occident, à travers tout le moyen âge [2]. Elle n'exclut d'ailleurs pas que chacun reçoive la possibilité d'acquérir le maximum de culture dont il est capable. « Il faut pousser l'instruction de chacun jusqu'au niveau dont son intelligence et sa personnalité ont besoin pour s'épanouir, et cela tout au long de la vie monastique ».

« Travailler pour Dieu » : c'est par cette formule que tel jeune moine africain caractérisait le motif de sa vocation, la raison pour laquelle il était venu mener la vie contemplative plutôt qu'une autre. Spontanément, et avec un vocabulaire qui n'est pauvre qu'en apparence, il retrouvait le *pro Deo laboribus fatigari* dans lequel saint Grégoire voyait le mobile de la retraite de saint Benoît dans la solitude de Subiaco [3] ; il retrouvait la riche notion d'*opus Dei* qui, dans le monachisme antique, s'appliquait à toutes les manières d'œuvrer pour Dieu, par la prière et par l'ascèse : « Il n'y a pas de travail comparable à l'oraison... », disait un apophtegme de l'abbé Agathon [4], et saint Benoît « n'a pas répudié la doctrine de la *Regula sancti Patris nostri Basilii* qui donne le nom d'*opus Dei* à toute la vie monastique » [5].

II Conséquences de ces données.

1. *Structure et organisation des communautés.*

Il a déjà été parlé de la nécessité de n'avoir qu'une seule « catégorie » de moines dans chaque communauté. Mais, à

1. Cfr P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles*, Paris, 1962.
2. Sur ce point, j'ai donné des indications sous le titre *Les études dans les monastères du VIIIe au Xe siècle*, dans *Los monjes y los estudios*, Poblet, 1963, p. 105-117.
3. *Dialogi*, II, I, éd. *U. Moricca*, Rome, 1924, p. 75.
4. Cité, parmi d'autres textes, par I. Hausherr, *Opus Dei*, dans *Miscellanea Guillaume de Jerphanion (Orientalia christiana periodica*, 13), Rome, 1947, p. 209.
5. *Ibid.*, p. 214.

l'intérieur de cette même communauté, l'on peut envisager — et les faits semblent y pousser — l'existence de deux types de moines, s'adonnant à des occupations qui diffèrent partiellement : d'une part, les moines de type « pakhômien », se livrant à la prière et à des travaux humbles et pénibles, et constituant le genre de moines le plus nombreux, celui qui est habituel et, en ce sens, normal ; d'autre part, les moines de type « basilien », plus rares, réalisant une vocation spéciale, celle d'unir à la recherche de la prière un travail intellectuel sérieux au bénéfice du monastère et, en certains cas, de l'Église locale ou de l'Église universelle. Cette distinction, qui a été préconisée pour l'ensemble du monachisme, est particulièrement valable pour celui d'Afrique, et c'est là encore l'un des traits qui lui sont communs avec celui des origines et du moyen âge.

Il a été déjà fait allusion aussi au sens de la fraternité. On ne saurait trop insister sur « ce tonus de fraternité humaine inconditionnée qui est à la base d'un humanisme profond. Couramment, des inconnus qui se rencontrent s'appellent 'frère' et 'sœur' »[1]. N'est-ce pas là le titre que moines et moniales se donnèrent spontanément ? Aussi comprend-on que l'un des « vœux » exprimés par les moines d'Afrique soit que, sauf les supérieurs, tous les moines, « sans distinction d'origine ni de rang hiérarchique, s'appellent entre eux du nom de frère », abandonnent des désignations telles que « révérend père ». Ce sens, et presque ce besoin, de la vie de communauté fait penser à certains que les noirs ne sont pas faits — actuellement du moins — pour l'érémitisme. Ils ne peuvent guère se passer d'un encadrement social et, de plus, il arrive à tels d'entre eux de garder quelque peur des « esprits ». Toutefois, il n'est pas exclu que certains, à un moment donné de leur évolution spirituelle, n'entendent, comme c'est le cas d'autres moines en d'autres continents, un appel exceptionnel à chercher Dieu dans la solitude parfaite.

En des endroits très divers de l'immense Afrique, les moines

1. JOSEPH KI ZERBO, *La personnalité négro-africaine*, cité dans *Pages africaines*, 3, p. 66.

s'entendent désigner par les populations comme des « hommes de Dieu » — appellation ancienne qui a ses sources dans la Bible et une longue tradition dans le passé monastique —, ou comme des « amis de Dieu », — autre titre attesté dans la Bible et dans les Pères [1]. Le respect inné que l'on porte aux « anciens » parce que seuls, comme on l'a écrit, « ontologiquement », ils « savent » [2], est proche de l'autorité reconnue dans le monachisme antique aux « seniores » exercant la paternité spirituelle. On sait aussi l'importance que leur attribue saint Benoît [3]. Les moines d'Afrique ont demandé

> « que les supérieurs, conformément à l'usage monastique traditionnel, puissent porter le nom de « père » ou d'Abbé, même s'ils ne jouissent pas encore du statut canonique correspondant normalement à cette désignation... Pour les anciens, conformément à la Règle de saint Benoît, on essaiera de trouver un terme plus approprié, en accord avec le génie propre de chaque langue africaine ».

En revanche, on souhaite aussi, comme il a déjà été dit, « que le monachisme implanté en Afrique ne contienne qu'une seule classe de religieux, tous moines, ayant les mêmes droits capitulaires, la voix active et, dès que ce sera opportun, la voix passive ». Il y a là autant de redécouvertes de données hautement traditionnelles et conformes à la Règle de saint Benoît.

La société monastique africaine tend donc, comme toute autre, mais en vertu d'une aspiration profonde qui est ressentie plus vivement et plus spontanément qu'ailleurs, à être structurée, hiérarchisée. Toutefois les rapports semblent devoir s'y établir à un niveau « humain » plutôt que juridique, et grâce à des relations marquées par beaucoup de simplicité. La législation de la plupart des peuples africains est souple, elle attribue plus d'importance à la coutume qu'aux décrets ; elle compte quelques

1. Textes cités dans *Thes. ling. lat.*, t. I, Leipzig, 1900, col. 1908, 17-25.
2. Ces mots sont de TEMPELS, *La philosophie bantoue*, 2e ed., Paris 1948, p. 50. L'éloge de cet ouvrage a été fait récemment par D. NOTHOMB, *Une nouvelle forme de catéchèse*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1964, p. 726.
3. Cfr I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955. Un exemple : CASSIEN, *Conl.*, 17, 3, CSEL, 13, 466.

interdits, le moins de lois possible, mais un droit coutumier stable, assurant à la fois la continuité des institutions et leur souplesse. La mentalité qui consiste à « croire aux observances » a parfois risqué d'engendrer, en Occident, un certain juridisme, voire un formalisme allant jusqu'à la hantise de toute forme de « singularité ». Restituer sa valeur à une légitime liberté spirituelle, nullement incompatible avec l'obéissance dont elle est, au contraire, une forme, ne peut que conduire à revenir à la conception qui fut et qui reste celle du monachisme oriental, et qui se reflète aussi dans la Règle de saint Benoît, dont l'auteur prend tant de souci pour « personnaliser », si l'on peut dire, les observances, laissant toujours une part de « discrétion », c'est-à-dire de « discernement », dans l'application aux personnes, de normes qui, elles-mêmes, demeurent de caractère assez général, et susceptibles d'être modifiées, sur des points dont certains ne sont pas sans importance [1]. Plus qu'à des lois imposées comme de l'extérieur, l'auteur fait appel à la conscience de chacun, à l'exemple de tous, au sens paternel de l'Abbé. Dans cet esprit, les moniales d'Afrique ont demandé la suppression des grilles et l'assouplissement de la législation concernant la clôture.

Enfin, l'une des manifestations de la vie sociale africaine dont il a déjà été fait mention est l'hospitalité. Il est trop clair qu'en favorisant l'exercice de cette vertu biblique dans le monachisme, elle ne fera que confirmer celui-ci dans une de ses tâches les plus traditionnelles, la seule des « œuvres de miséricorde » à laquelle saint Benoît ait consacré plusieurs chapitres de sa Règle.

2. *Formes de la prière.*

Il va sans dire que l'occupation la plus importante des moines et des moniales, puisqu'elle est la plus directement ordonnée à leur fin propre, est l'activité de prière. Y-a-t-il, sur ce point aussi, accord avec la tradition, par delà le passé récent ?

1. Sur ce point, j'ai donné des indications sous le titre *L'obéissance, éducatrice de la liberté dans la tradition monastique*, à paraître dans les actes du congrès tenu à Angers en juillet 1964 sur *La vie religieuse, école de liberté évangélique.*

Distinguons, uniquement pour les besoins de la clarté, la prière liturgique et l'autre, à laquelle il est difficile d'attribuer un qualificatif, puisqu'elle n'est pas, d'un point de vue théologique, « privée », mais nécessairement ecclésiale, et qu'en fait elle n'est pas nécessairement « solitaire », « silencieuse », « mentale », « intérieure » : on le verra.

A. *Office divin.*

Sur la manière d'accomplir l'office divin, déjà des expériences et des observations ont donné lieu à quelques suggestions :

« Les lectures sont actuellement trop réduites et ne permettent plus une lecture suffisante de la Bible. Deux ou trois bonnes lectures seraient nécessaires dans une journée, en plus de la lecture au réfectoire : la Bible pourrait alors être lue chaque année (il suffit de 3 chapitres par jour). La lecture serait un capitule développé (à Matines nous lisons chaque nuit un chapitre de la Bible, Ancien Testament). Le psautier de saint Benoît était conçu pour permettre une récitation par cœur des petites heures, alors que de nos jours nous les récitons ensemble avec un livre ; de plus, les Psaumes de Matines forment un bloc qui écrase le reste. Le psautier de la Congrégation de saint Maur, encore en usage dans la Congrégation hongroise, pourrait servir de départ pour une recherche ».

Il y a d'autres solutions possibles [1]. Mais qui ne voit que, déjà, le seul fait de poser de telles questions montre qu'une refonte de la structure de l'office, telle qu'elle existe maintenant, occasionnerait un retour à une conception plus authentique, en conformité avec la possibilité de modification que saint Benoît lui-même avait laissée ?

« Si les africains sont heureux de chanter en grégorien, ils n'en sont pas moins très heureux de dire les psaumes en français et de comprendre. Pour les Laudes, nous psalmodions en français et chantons en latin répons bref, hymne et le reste. Les Vêpres sont chantées entièrement en latin, sauf en cas d'assistance nombreuse. Pour les Petites Heures, après l'hymne chantée en latin, tout le

1. Sur ce point, j'ai donné des indications sous le titre *Problèmes et orientations du monachisme*, dans les *Études*, mai 1964, p. 670, note 2.

reste est en français. Matines est en français ; Complies aussi, sauf l'antienne à la Vierge. Le français ne sera-t-il lui-même qu'une étape ? Peut-être. Actuellement, il s'impose à cause de la diversité des langues des novices et des postulants ».

« Les Heures ne posent guère de difficultés, semble-t-il, sauf les Matines. Nous disons les Matines (simplifiées) à deux heures du matin pendant le Carême ; c'est bien, mais les africains ont du mal. Les dire le matin avec Laudes constitue une bien grosse tranche. Je reste impressionné par le fait que l'africain vit le soir ; la place des Vigiles de saint Benoît pourrait être celle des Complies. Nous l'avons fait pendant un an. Là encore, il faudrait laisser essayer longtemps ».

« La psalmodie en français aurait besoin d'être soutenue par une mélodie assez contemplative. Il y a des essais. Mais c'est surtout la manière d'enfiler un psaume avec chœurs alternant les versets qui paraît peu conforme à l'usage africain. Ils ont l'habitude de reprendre indéfiniment en refrain après l'intervention du soliste. Il y aurait donc tout un travail de recherche musicale à commencer, à partir de leurs chants coutumiers ».

Sur ce dernier point, une fois de plus, les moines africains tendraient donc à revenir à ce que fut la pratique de la psalmodie jusqu'à une époque avancée du moyen âge, en conformité avec le genre littéraire de certains psaumes, auxquels d'aucuns voudraient que l'on restitue leur caractère propre, ce qui introduirait un élément de variété dans une récitation qui peut facilement, si elle est uniforme, devenir automatique et monotone. Quant au consentement que certains africains donnent au chant grégorien, — et dont il ne faut pas majorer la portée, surtout si le raffinement des mélodies rend l'exécution difficile —, il s'explique aisément par ce qu'il reste d'oriental dans cette forme ancienne du chant de l'Église.

Enfin, on a constaté en plusieurs endroits qu'alors que les Occidentaux désirent tout voir et demandent, par exemple, « la messe face au peuple », des africains prennent plus facilement leur parti d'un certain « mystère », acceptent ou souhaitent que le sens du mystère soit favorisé par une courtine placée entre le sanctuaire et le chœur, faisant penser à l'iconostase des orientaux, au « cancel » des églises d'Occident d'autrefois, ou à la courtine que les cisterciens ont conservée jusqu'à une époque très récente, en certaines périodes de l'année liturgique.

On parle de prier en « chœur », et ce dernier mot, de par ses origines, évoque une part de chorégraphie. C'est peut-être ici le lieu de reproduire une notice parue récemment sous le titre : *Danses sacrées dans un couvent indigène* [1]. On y lisait :

« Si l'on pouvait, une nuit, pénétrer dans le couvent que les Clarisses ont récemment fondé au Cameroun, on y assisterait à une forme d'adoration absolument nouvelle pour nous, européens. Devant le Saint Sacrement exposé, les sœurs chantent l'office divin au rythme d'une musique locale très animée et accompagnent leurs prières de danses sacrées non moins originales. A l'exception de la prieure, les quarante membres de la communauté sont toutes des indigènes et ont trouvé cette façon nouvelle de prier précisément afin de pouvoir adorer Dieu et le louer avec tout leur être. La musique et la danse, en effet, sont pour l'âme africaine des moyens essentiels d'expression. Comment auraient-elles pu l'oublier, ces jeunes filles qui voulaient consacrer toute leur vie à Dieu dans un couvent de clôture ? Leur décision fut à l'origine d'un large mouvement de vocations. Beaucoup de jeunes filles hésitaient à entrer dans un couvent de contemplatives parce qu'elles ne connaissaient que la forme de vie des monastères européens et ne la sentaient pas conforme à leurs exigences spirituelles. Mais maintenant que la contemplation est devenue, en quelque sorte, « africaine », elles ont surmonté tous leurs doutes, et les demandes d'admission dans le couvent camerounais augmentent de jour en jour ».

Des pratiques semblables, déjà, sont adoptées dans certaines communautés de tradition monastique bénédictine ; ailleurs, des essais sont en cours. Quand un psaume commande de lever les mains, ou de battre des mains, ou de jouer du tambour sur ce *tympanum* dont le nom latin fait penser au tam-tam, comment certains n'auraient-ils point la tentation d'obéir ? Des textes particulièrement solennels ou glorieux, comme l'invitatoire de Matines, le Cantique des trois enfants, les psaumes de louange par lesquels se terminent les Laudes, le *Te Deum* et le *Magnificat* semblent tout indiqués pour qu'on les accompagne de telles formes d'expressivité.

1. *Danze sacre in un convento indigeno*, sous le titre *Cristo nel mondo*, a cura M. L. Algini, dans *La Rocca*, XXIII, nº 2 (1964), p. 42.

B. *Autres formes de la prière.*

Ce qu'on appelle « oraison mentale », plus ou moins « méthodique », sous les formes qu'elle a revêtues, en Occident, dans les siècles récents, paraît peu conforme aux besoins et possibilités des contemplatifs africains. Voici un témoignage :

« Quant à la liturgie et à la prière en général, il est certain qu'il faudra aux pionniers du monachisme africain, au XX[e] siècle, une souplesse et une humilité extraordinaires pour laisser l'âme africaine libre dans son mouvement intérieur et dans ses expressions extérieures, les deux étant sans doute plus liés chez eux que chez nous. Une maîtresse des novices écrivait dernièrement : « Un jour d'adoration, trois Professes au prie-Dieu ont tout spontanément commencé à chanter, et l'une d'elles me disait : 'Cette forme d'oraison mentale n'est pas faite pour les africains. Regardez la Jamaa : méditations à haute voix, mélopées, espèces de litanies, etc... ' Et je songe aussi à ces oraisons jaculatoires répétées sans fin par les moines orientaux... Je ne dis pas que tout soit à canoniser, mais ce sont là des réflexions qui peuvent nous orienter...» On sait que le monachisme occidental ancien a, lui aussi, attaché beaucoup d'importance à la pratique des oraisons jaculatoires. La lecture à haute voix est celle que prévoit saint Benoît et qui resta en usage longtemps après lui [1]. Aujourd'hui, en tel monastère d'Afrique, lorsqu'un certain nombre des membres de la communauté lit et médite à haute voix, en se promenant, l'on entend une sorte de murmure diffus auquel dut ressembler celui dont furent les témoins les cloîtres de Cluny et d'ailleurs durant de longs siècles. Il n'est pas jusqu'au type des lectures qui ne soit un retour à la tradition : « La lecture des textes des Pères et leurs commentaires symboliques trouvent parfois des résonances qui étonnent les européens ».

« Pour des africains, il serait souhaitable de revenir très simplement aux méthodes de prière et de rumination des Pères du Désert : c'est-à-dire leur faire apprendre par cœur de courts textes de l'Écriture et de la liturgie, qu'ils puissent répéter tout au long de la journée et qui soient pour eux à la fois un moyen de fixer

1. « Si nous remplissions la salle de lecture du British Museum avec des lecteurs du moyen âge, le bourdonnement de leurs voix deviendrait intolérable », CHAYTOR, *From Script to Print*, Cambridge 1945, p. 19, cité par MARSHALL MC LUHAN, *The Gutemberg Galaxy*, Toronto-Londres, 1962, p. 92.

leur attention sur la présence de Dieu et une forme où couler leurs pensées, leurs intentions, leurs dispositions intérieures, et donc la matière de leurs actes ».

On est ainsi amené à retrouver un lien vivant entre la « lectio divina » et l'« opus Dei » :

« A la place de la ' leçon brève ' des féries ordinaires, toutes les nuits, à Matines, nous lisons dorénavant de longs passages de l'Écriture. Afin que cette lecture soit vraiment profitable aux frères africains, le texte leur en est expliqué mot à mot en fin de journée et, idée à idée, le soir au chapitre, avant Complies ; on le commente alors et on en dégage les leçons à retenir ; et, lorsqu'il y a lieu, on en reprend certains traits lors du chapitre entre Laudes et Prime. En outre, à midi, au réfectoire, lecture est faite du texte même ou d'un texte parallèle. Tout cela donne à la formation quotidienne des postulants une unité, tout au moins de matériaux, et une orientation qui nous paraît jusqu'ici heureuse. La « méthode » qui s'élabore ainsi très lentement jour après jour est bien simple : aller sans cesse vers un contact plus profond et continuel avec l'Écriture qui, au lieu de phrases, de mots, de raisonnements secs, fournit des modèles, des personnages vivants, des histoires. Cela leur parle beaucoup plus, se fixe mieux dans leur mémoire ; et c'est beaucoup plus riche de sens. Le nom de David, ou de quelque héros biblique, évoque ou peut évoquer de plus en plus de choses. Imprégnés de cette Histoire biblique, un simple nom éveillera en eux tout de suite un ensemble de souvenirs, d'images, qui pour leur vie spirituelle sera bien plus suggestif que toute invention humaine. Au reste, c'est également très enrichissant pour nous tous : la simplicité de nos frères nous ramène tout bonnement aux sources, à la spiritualité des Pères qui était toute biblique, comme le manifeste la Règle de saint Benoît. Et c'est toujours dans cette ligne que nos lectures au réfectoire sont empruntées aux Pères. Après les *Vies des moines* de Théodoret de Cyr, nous lisons présentement les *Conférences* de Cassien et ensuite ce seront les *Vies coptes de saint Pakhôme*. Ainsi nous abreuvons-nous à longs traits aux sources de la ' théorie monastique ' ».

Bref, dès maintenant, l'on peut envisager l'apparition d'une forme de vie et de prière contemplative simplifiée, dégagée des complications psychologiques de l'Occident récent, alimentée par une lecture lente et réfléchie de l'Écriture dans le cadre de la liturgie, où méditation en commun et temps de silence intérieur alterneraient, se complèteraient et s'équilibreraient. Tout

ceci serait un retour à ce que fut l'oraison monastique avant S. Benoît, de son temps et, après lui, durant des siècles ; il y aurait cependant une différence et un progrès : les psaumes pourraient, aujourd'hui, être mieux saisis à la lumière de tout leur contexte biblique ; l'Écriture Sainte, ainsi que les autres textes littéraires de la liturgie ou ceux qui font l'objet de la lecture, seraient eux-mêmes mieux compris, grâce aux excellents ouvrages d'initiation qui mettent maintenant à la portée de tous les résultats des recherches des spécialistes.

C. *Les colloques spirituels.*

Enfin, il est une forme de l'usage de la parole à laquelle il a été déjà fait allusion, mais qui mérite que l'on y revienne : c'est cette façon de réfléchir en commun, et à haute voix, que l'on peut désigner comme une méditation en commun, mais qui est plus proche des « entretiens spirituels », tels que les pratiquait le monachisme antique. On a fait observer que la première littérature monastique, celle du désert, est une littérature parlée, et que cette parole spontanée, non préméditée, non écrite, vive, passionnée et passionnante, avait fait une forte impression sur Cassien [1]. Celui-ci a d'ailleurs expressément témoigné du fait que le souvenir de la parole entendue avait sur les premiers moines une grande influence [2] : elle possédait une force naturelle toute différente de celle de l'élaboration théorique des écrivains postérieurs. Beaucoup plus tard encore, un témoin du monachisme occidental du IXe siècle, Smaragde de Saint-Mihiel, intitulera *De collatione* l'un des chapitres de son *Diadème des moines*, titre que le traducteur récent a justement rendu par celui-ci : *Des entretiens* [3]. On y lit en particulier :

« Bien que la lecture soit utile à l'instruction, cependant, si les entretiens s'y ajoutent, elle offre une plus grande compréhension. Il

1. Cf. R. W. Southern *St. Anselm and his Biographer*, Oxford 1963, p. 328.
2. *Conl.*, 17, 1-2, CSEL 13, 465-466.
3. Ch. 40, *P. L.* 103, 636, donné ici d'après la traduction parue à la Pierre-qui-Vire, s. d., p. 166-167.

est meilleur en effet de converser que de lire. Les entretiens rendent aptes à apprendre. En effet, les obscurités sont élucidées par les questions qu'on pose, et souvent la vérité cachée est mise à jour par les objections. On voit immédiatement en conférant ce qui est obscur et douteux. Mais comme l'entretien instruit, la discussion détruit. Car celle-ci fait perdre le sens de la vérité, engendre les dissensions, et, en combattant sur des mots, blasphème même contre Dieu... L'Abbé Pasteur a dit : « Celui qui est querelleur n'est pas moine ; celui qui discrédite son frère n'est pas moine ; mais est vraiment moine celui qui est toujours humble et plein de charité, qui a la crainte de Dieu devant ses yeux et garde son cœur ».

Dans ce texte, il apparaît que l'entretien, le colloque, n'est bienfaisant que s'il reste discipliné, soumis à une ascèse. Des textes comme les *Conférences* de Cassien, les *Similitudes* où Eadmer a consigné les conversations de saint Anselme avec ses moines, les *Vrays entretiens* de saint François de Sales, montreraient que cette pratique demeura en usage jusqu'à l'époque récente où elle fut remplacée parfois par ce qu'on appelle aujourd'hui des « récréations », les « conférences » étant des sortes de sermons que l'on écoute sans y prendre part, contrairement au sens original du mot, qui vient de *con-ferre,* c'est-à-dire conférer, converser. La *collatio* médiévale était plutôt du type des « colloques », dont une gravure nous montre que Rancé les pratiquait : on le voit assis à l'ombre d'un grand arbre — qui fait penser à celui près duquel l'Évêque de Genève avait ses entretiens avec les premières visitandines, — et conversant avec un groupe de moines, tandis que d'autres travaillent dans le champ voisin [1]. Ces quelques exemples suffisent à illustrer le rôle que l'on reconnaissait, traditionnellement, à la conversation et à la discussion amicale dans la formation à un idéal. On conseille parfois, de nos jours, de méditer en écrivant ; on le faisait plutôt, autrefois, en parlant. Dans le monachisme très antique intervenait ce motif particulier : « Il y a une raison pour laquelle la lecture (de l'Écriture) ne put devenir générale parmi

1. *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, XXV (1963), pp. 216-223. Gravure reproduite et commentée par D. Pezzoli, *La traditionnelle conférence monastique reprise par Rancé,* et M. A. Dimier, *Note au sujet des conférences de la Trappe, ibid.*

les moines : c'est que beaucoup ne savaient pas lire. De là en grande partie l'importance attribuée aux conversations pieuses et édifiantes. Elles jouent dans la vie monacale un rôle beaucoup plus important que le culte proprement dit »[1].

Il est un mot qui, sous l'influence des portugais arrivés en Afrique au XVe siècle, y est devenu fréquent : c'est celui de « palabre ». Les lexicographes disent qu'il signifie « pourparlers, discussion prolongée, conférence »[2]. Il vient du terme de latin ecclésiastique *parabola*, traduction phonétique d'un mot grec formé du verbe grec *ballein*, qui signifie « jeter », et du préfixe *para* voulant dire « à côté » : il s'agit donc de faire une « comparaison », une sorte de parallèle. C'est en ce sens que le terme s'applique à l'un des Livres sapientiaux de l'Ancien Testament, aux paraboles de l'Évangile, à celles de saint Bernard et d'autres[3]. De *parabola* et de *parabolare* sont dérivés en latin vulgaire *paraula* et *paraulare*, puis en français *parole* et *parler* ; mais le sens de ces deux mots en notre langue est affaibli : au bridge, on dit « parole » quand on n'a rien à dire et que l'on cède la parole à un autre...

La palabre africaine est beaucoup plus proche de la *collatio*, de la « conférence » monastique de type ancien, du colloque ou entretien tel que le décrit Smaragde, que de tout autre « genre oratoire ». Elle aussi est soumise à des règles, à une technique, à une sorte d'ascèse, et l'on y respecte, entre les interlocuteurs, une hiérarchie[4]. On comprend que les « entretiens » des moines africains trouvent en cette pratique un précédent et un modèle.

On sait aussi combien les africains aiment s'exprimer par manière de brèves sentences ou de proverbes, ou encore de devinettes. Comment ne pas penser au livre des Proverbes,

1. E. LUCIUS, *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, traduction française de JEANMAIRE, Paris, 1908, p. 503.

2. D'après E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1873, III, p. 907 ; P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, V, Paris, 1962, pp. 72-73 ; A. DAUZAT, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, 1938, p. 524.

3. Sur le genre littéraire des « paraboles », cf. H. ROCHAIS, *Enquête sur les sermons divers et les sentences de St Bernard*, dans *Analecta S. Ord. Cist.*, XVIII (1962), p. 29-30.

4. Cfr TEMPELS, *op. cit.*, *passim*.

dans l'Ancien Testament, et, dans le monachisme antique, à ces sentences et apophtegmes qui remplissent les recueils de *Verba seniorum ?* « Père, dites-moi une parole... *Pater, dic mihi verbum...* », demandait souvent un jeune moine à un ancien. La « parole », sous la forme concise du proverbe ou de la « sentence », suppose, préalablement, réflexion, silence, expérience. Déjà l'on constate que les *Livres Sapientiaux* plaisent aux moines africains parce qu'ils y trouvent une sagesse qui leur paraît proche de celle qui est chez eux traditionnelle. Le vaste recueil de sentences tirées de l'Écriture et des Pères que constitue le *Livre des étincelles* de Defensor de Ligugé est l'une des lectures qu'ils aiment. Ne peut-on dire qu'il y aura un monachisme « africain », constitué selon l'originalité propre aux hommes de l'Afrique, lorsqu'il aura donné naissance à des collections d'Apophtegmes ?

Conclusion.

Tradition et actualité.

Certes, on doit se méfier des parallèles et des concordismes faciles, pouvant conduire à des comparaisons anachroniques et superficielles. Du moins des faits dont la constatation a déjà été enregistrée donnent-ils quelque fondement à la question qui fut posée ici. Le monachisme africain d'aujourd'hui n'est la copie exacte d'aucun autre, et celui de demain le sera moins encore : il doit se donner à lui-même sa physionomie. Plutôt que sur la base d'une institution occidentale ou orientale, d'une élaboration de l'Évangile qui soit déjà existante sous la forme d'une Règle quelle qu'elle soit, rédigée par et pour des hommes qui ne sont pas africains, le monachisme d'Afrique s'appuiera sur ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire l'Évangile, et sur l'ensemble de ce qu'il y a de constant et d'unanime parmi les traditions monastiques diverses, autrement dit sur l'essentiel de « la » tradition monastique [1]. Des Règles comme celles de

1. Sur *La tradition comme ouverture au présent*, j'ai donné des indications dans la conférence d'ouverture du congrès de Bouaké ; à paraître avec les Actes de ce congrès ; voir plus haut, p. 35, n. 2.

saint Basile, de saint Augustin, de saint Benoît, pour vénérables qu'elles soient, ne peuvent être que des pédagogues provisoires et destinés à s'effacer quand l'expérience monastique africaine se concrétisera dans une ou plusieurs « Règles des moines d'Afrique ». Celles-ci seront sans doute redevables aux anciennes, mais elles n'en seront pas moins des productions originales. Les moines du haut moyen âge — en ce temps qu'on a appelé celui de la « regula mixta » — disaient parfois qu'ils vivaient « sub regula sanctorum patrum, maxime beatorum Benedicti et Columbani »[1]. Dans les textes qui transmettaient le résultat d'expériences accumulées par des générations de moines, on choisissait ce qui convenait à chaque temps et à chaque endroit, l'essentiel étant toujours demandé à l'Évangile. De nos jours, la « Règle de vie » de la Fraternité de la Vierge des pauvres, — dont l'exemplaire présent à Bouaké fut consulté par plusieurs —, donne assez bien l'idée de ce qu'il en fut alors : on y retrouve un alliage des enseignements de saint Benoît et de celui auquel on doit « un renouvellement, en apparence anachronique, de l'anachorétisme oriental ou byzantin »[2], le Père de Foucauld ; les anciens l'auraient appelée, sans doute, « regula Caroli et Benedicti ». Telle est peut-être la voie dans laquelle s'engagera le monachisme africain, renouant, en ce point encore, avec un usage qui a fait ses preuves dans un passé lointain.

Pourtant, parmi les traditions diverses, on peut avancer que les plus anciennes sont souvent celles qui ont le plus de chances d'être les plus universelles, les moins marquées par un pays, une époque ou un homme, peut-être simplement parce que une longue histoire a eu le temps d'en éliminer des éléments caduques et limités. Remarquant en plusieurs monastères d'Afrique des icônes orientales de la Mère de Dieu, je me disais que cette image est sans doute la plus proche d'un type humain qui est à la fois celui du monde latin, du monde byzantin et du monde africain, tandis qu'une Vierge gothique française, une Madone

1. Textes cités par K. HALLINGER, *Papst Gregor der Grosse und der Hl. Benedikt*, dans *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, Rome (*Studia Anselmiana*, 42), 1957, p. 262.

2. La formule est de H. U. VON BALTHASAR, *Kultur und Gebet*, Francfort, Rhabanus-Maurus Akademie, 1957, p. 4.

de la Renaissance italienne, flamande ou espagnole, une statue du XIXe siècle européenne ou japonaise, relèverait d'un type humain très particulier, serait le produit d'une tradition limitée Ne serait-ce que par son iconographie, l'Orient chrétien apparaît assez accordé à l'Afrique chrétienne contemporaine. On a vu qu'il y a d'autres affinités, dans le domaine monastique, et qu'elles sont issues de la vie même : ces redécouvertes ne résultent pas de reconstitutions archéologiques ; elles sont spontanées. A défaut de fondations monastiques orientales en Afrique Noire, des voyages et séjours d'information de certains moines de ce continent dans des monastères orientaux d'Égypte, d'Éthiopie ou d'ailleurs, pourraient sans doute ouvrir à ces observateurs des horizons nouveaux. Ces enquêtes et ces échanges pourraient s'ajouter aux enseignements que l'on doit déjà demander aux sources littéraires : nous avons vu que certains s'y réfèrent, singulièrement à ce qui nous instruit sur le milieu pakhômien,

L'un des membres de la Fraternité du Kivu, au Rwanda, a clairement exprimé, tout récemment, cette affinité possible entre le monachisme africain d'aujourd'hui et le monachisme oriental. Il écrivait :

« Le moyen le plus sûr de cette difficile adaptation semble être de revenir aux sources orientales du monachisme, comme à une référence première, et d'offrir aux missions cette vie monastique des Pères du désert, dans toute sa pureté, sa simplicité, sa fraîcheur, sa limpidité originelle. Et à partir de là, retrouver des expressions accidentelles. Nous avons été frappés, par exemple, de constater combien, en Afrique noire, les Pères du désert, d'Égypte ou de Palestine, et en général la tradition monastique orientale et russe, ont du « succès », et à quel point cette orientation « accroche » et séduit davantage que nos traditions monastiques d'Occident, semble-t-il. Le monachisme éthiopien à cet égard est spécialement intéressant parce que demeuré si proche de la vie quotidienne des africains » [1].

3. DANIYELI MBONYIMMAANA, *Témoignage de pauvreté dans un monachisme missionnaire*, dans *Parole et mission*, 7 (1964), p. 432. Ajoutons que cet attrait exercé par la littérature patristique s'éclaire à la lumière de cette observation du P. L. Beirnaert : « L'immense intérêt que présente anjourd'hui l'étude des Pères et des rituels s'origine en partie à ce besoin de retrouver un christianisme qui savait s'adresser efficacement

Enfin, dès maintenant, on peut constater le caractère hautement traditionnel des orientations fondamentales dont les Supérieurs des monastères d'Afrique ont tenu à affirmer qu'elles sont les leurs. Il importera peu que les modes de réalisations, les formes institutionnelles soient neuves, entièrement ou en partie, si, par delà certains éléments adventices dus au passé récent, les convictions de base rejoignent celles du monachisme au temps de sa jeunesse. Or telle est bien l'impression qui se dégage de la « Déclaration » qui résuma les échanges de vue du congrès de Bouaké, et dont voici, pour terminer, le texte :

« Les Supérieurs des monastères d'Afrique, réunis en assemblée fraternelle, ont constaté leur désir unanime de présenter aux africains une vie monastique ouverte à leur génie propre et conforme en même temps à la place du monachisme dans l'Église et à son idéal traditionnel.

» Cet idéal, tel qu'il a été vécu dès l'origine sur la terre africaine, est celui d'une vie humble et cachée, tout entière orientée vers la recherche de Dieu. Visant à la réalisation parfaite de la charité évangélique, dans une effective séparation du monde et une vie en commun de frères « ne faisant qu'un cœur et qu'une âme », le monastère sera un témoignage des exigences du Royaume de Dieu et de sa présence parmi les hommes. Par la prière, la pénitence et le travail, le moine s'associe intimement au sacrifice du Christ, il coopère à son adoration et à son œuvre rédemptrice. Par une pauvreté selon les Béatitudes, lui inspirant le désir des réalités éternelles pour lesquelles il a tout quitté, il contribue à hâter l'avènement du Royaume.

» Le but primordial des fondations monastiques en Afrique est de permettre aux âmes africaines qui s'y sentent attirées par l'Esprit de réaliser cet idéal contemplatif dans un état de vie consacré par l'Église et d'achever ainsi son implantation dans leur pays d'origine.

à l'inconscient de l'homme religieux naturel. Les catégories symboliques des Pères, Jung l'a bien remarqué, sont celles-là mêmes que la psychologie profonde a décelées dans la structure de la psyché… Le retour à ces grandes catégories dans l'enseignement chrétien signifierait une évangélisation active de l'homme païen d'aujourd'hui », *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien*, dans *Expérience chrétienne et psychologie*, Éd. de l'Épi, Paris, 1964, pp. 387-388, cité dans *Parole et mission*, 7 (1964), pp. 508-509.

» La vie monastique représentant un état d'humilité dans l'Église, elle ne tend pas de soi à préparer ses membres aux fonctions hiérarchiques : son but est normalement exclusif de toute charge pastorale. Les moines ne songent nullement à se désintéresser du rayonnement que les monastères, par leur vie de prière et de charité, ne peuvent manquer d'exercer sur les populations environnantes. La pratique traditionnelle de l'hospitalité leur permet de subvenir aux besoins spirituels et corporels de ceux qui viennent chercher auprès d'eux paix, entre-aide et réconfort, étant sauvegardées les conditions essentielles de silence et de recueillement sans lesquelles ne peut s'épanouir une vie monastique authentique ».

Clervaux. J. LECLERCQ O. S. B.

Chronique religieuse[1]

Église catholique. — En conséquence de la Conférence panorthodoxe de Rhodes de 1964 et conformément à la décision

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AEKD* = *Archeion Ekklesiastikou kai kanonikou Dikaiou* (Ionos 5, Athènes 101) ; *AKID* = *Alt-katholischer Informationsdienst* (11 Vater-Jahn-Strasse, Krefeld) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes 123) ; *CEN* = *Church of England Newspaper and the Record* (36-38, Whitefriars Street, Fleet Street, Londres, E. C. 4) ; *CNNC* = *Church News from the Northern Countries* (Fredrikshovsgatan 3a, Stockholm) ; *CT* = *The Chnrch Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philoteis, 19, Athènes) ; *En* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes 143) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (150, route de Ferney, Genève) ; *GP* = *Grigorios ho Palamas* (Hiera Mitropolis, Thessalonique) ; *HC* = *Herder-Correspondence* (Hermann-Herder-Strasse, 4, Fribourg-en-Br.,) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (Ibid.) ; *HV* = *Hagioritiki Vivliothiki* (Volos) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd. Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *KA* = *Katholiek Archief* (Tervurenlaan 221, Bruxelles 15) ; *KEO* = *Kirix Ekklisias orthodoxon* (Dramas, 92, Sepolia Athènes, 202) ; *KK* = *Kaini Ktisis* (Souliou 3, Athènes, 142) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee 2, Wisc., USA) ; *Ko* = *Koinonia-Comunione* (3, Via dei Greci, Rome) ; *LM* = *Lutherische Monatshefte* (Bugenhagenstrasse 27 III. Hambourg 1) ; *M* = *Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe, en Europe occidentale* (26, rue Péclet, Paris 15e) ; *OIC* = *One in Christ* (Benedictine Priory, 28 Bramley Rd, Londres N. 14) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79th Str., New York 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *OrP* = *Orthodoxos Parousia* (Kratinou 7, Athènes 111) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte P. OB. 2006) ; *PhO* = *Hi Phoni tis Orthodoxias* (Kanningos 32, Athènes 147) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte Anne, B. P., 79, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslanaya Rusj* (Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y.) ; *RAOM* = *The Russian America Orthodox Messenger* (Willow Shore, Sea Cliff, L. I., N. Y., USA) ; *S* = *Ho Sotir* (Athènes 101) ; *SO* = *Stimme der Orthodoxie* (Berlin-Karlshorst, DDR, Wildensteinerstr. 10) ;

qui y avait été prise, que toutes les informations concernant la Conférence « seraient communiquées par le patriarcat œcuménique et de façon appropriée aux Églises que cela concerne » (cfr *Irén.*, 1965, p. 573), le patriarche Athénagoras a mis à exécution ce mandat. Deux délégués du Phanar, les métropolites MÉLITON DE HÉLIOPOLIS et CHRYSOSTOME DE MYRE sont arrivés à Rome à la mi-février, d'où ils ont continué leur voyage à Londres, pour y rendre compte de ce qui concerne l'Église anglicane, puis à Utrecht, pour l'Église vieille catholique. A ROME, le 15 février, la RÉCEPTION fut grandiose. Tout y a été mis en œuvre pour rappeler la rencontre de Jérusalem, et faire de l'arrivée de cette délégation, en plus d'une conséquence de la conférence de Rhodes elle-même, une continuation de cette rencontre historique. On lira au plus loin, dans les *Notes et Documents* de ce fascicule (p. 116) le discours du métropolite Méliton et la réponse de Paul VI. Il y a lieu de croire qu'un dialogue sera entamé bientôt entre l'Église de Constantinople et l'Église romaine, sans que pour cela l'Orthodoxie entière ne soit engagée, suivant ce qui avait été conclu à Rhodes. Rappelons cependant que les relations entre l'Orthodoxie et le monde anglican et vieux-catholique sont nettement plus avancées, et que la visite des délégués auprès de ces Églises, même si elle a été moins spectaculaire, aura une autre signification, engageant cette fois toute l'Orthodoxie (cfr *Irén.*, 1964, p. 501).

Le Bulletin « Vers l'Unité chrétienne » (VUC) publie dans son n° de décembre 1964 une interview accordée à l'*Ampleforth Journal* par le métropolite Nicodème de Leningrad au lendemain de la conférence panorthodoxe de Rhodes de 1964, d'où nous extrayons les passages suivants :

Q. : L'Église orthodoxe a-t-elle jamais ressenti le besoin d'une forme de gouvernement centralisé ? *Mgr N.* : Non. La nature de l'Église est la « Sobornost », et cela exclut toute forme de

SOEPI = Service Œcuménique de Presse et d'Information (150, route de Ferney, Genève) ; *T* = *The Tablet* (14, Howick Place, Londres, S. W. 1) ; *VUC* = *Vers l'Unité chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine) ; *Z* = *Zoê* (Hippokratous 189, Athènes 708) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patrarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

gouvernement centralisé. (...) Il y a deux ans, notre Église russe orthodoxe a suggéré la création d'une commission de coordination, de telle sorte qne les Églises puissent de façon organisée échanger leurs opinions sur des sujets d'intérêt commun pour tous. (...) Je n'ai pas besoin de dire qu'une telle institution devrait exprimer l'esprit de la « sobornost' » en complète égalité de droits entre tous les partenaires. (...)

Q. : Pensez-vous qu'une intelligence plus grande, parmi les catholiqnes latins, de la distinction entre la juridiction qu'exerce sur eux le pape en tant qu'il est leur patriarche et sa primauté (de quelque manière que celle-ci soit comprise) contribuerait à préparer la voie à l'unité chrétienne ? *Mgr N.* : Naturellement, nous savons que parmi tous les titres du pape, figure celui de patriarche d'Occident. Mais quoi qu'il en soit de cette distinction, la primauté demeure. Ainsi est-il au-dessus des évêques. Il n'est pas seulement leur frère aîné, pas même le premier entre égaux, mais il prétend à la « juridiction universelle de Pierre » sur eux. Je voudrais aussi mentionner le fait qu'il y a dans l'Église catholique des patriarches tels que le patriarche de Venise, ou le patriarche latin de Jérusalem qui sont soumis au pape en sa qualité de patriarche de l'Église latine ».

Le 22 février, le pape PAUL VI a CRÉÉ 27 NOUVEAUX CARDINAUX, parmi lesquels trois patriarches orientaux unis : le patriarche MAXIMOS IV, le patriarche maronite PIERRE MEOUCHI et le patriarche copte ÉTIENNE SIDAROUSS. Le patriarche syrien Gabriel TAPPOUNI est cardinal depuis trente ans. Quant au patriarche arménien, son prédécesseur immédiat le cardinal Agagianian étant déjà dans les rangs cardinalices, on comprend qu'on se soit abstenu de lui conférer ce rang aujourd'hui. Reste le patriarche chaldéen Mgr Pierre Paul CHEIKHO, dont on ne voit pas bien pourquoi il soit resté en dehors de la série.

La cérémonie, suivant un rituel renouvelé, a eu lieu lors d'une concélébration solennelle à St-Pierre de Rome, à laquelle ont pris part les élus de la nouvelle promotion y compris les orientaux, chacun utilisant si bon lui semblait sa langue liturgique.

Cette création par Paul VI a causé un grand émoi dans les Églises d'Orient, spécialement dans le clergé melkite. Le patriarche Maximos en effet, chef de cette Église, s'était posé au Concile avec plusieurs de ses évêques, comme le champion de la revalorisation de la fonction patriarcale. Son acceptation

en a semblé le démenti. De fait, les circonstances ne lui ont pas permis de maintenir l'opposition qu'il faisait depuis des années au cardinalat et il s'est vu contraint à s'y résigner. Un de ses évêques, Mgr Elias ZOGHBY, vicaire patriarcal du Caire, et archevêque titulaire de Nubie, qui avait pris au Concile la même position, a demandé et obtenu du patriarche de pouvoir démissionner de sa charge.

On a noté que le pape n'a pas donné à ces prélats orientaux de titre cardinalice romain, mais leur a laissé le titre de leur patriarcat. Dans la cérémonie elle-même, il a remplacé le mot « soumission » par « fraternité » pour la formule qui accompagnait l'obédience, et il les a rattachés non à l'« Église romaine » mais à l'« Église catholique ». Il y a donc eu deux formules d'agrégation dans le Sacré Collège, ce qui a été considéré comme une dérogation importante à la tradition.

Un *motu proprio (Ad purpuratorum Patrum collegium)* du 11 février 1965 réglait la question des cardinaux-patriarches, qui viennent après les cardinaux-évêques suburbicaires. Le patriarche Maximos IV a fait paraître dans *La Croix* du 27 février une déclaration explicative, qui laisse entendre que les mesures actuelles sont transitoires. On croit que d'autre mesures viendront atténuer ce que la juxtaposition de ces deux épithètes « cardinaux-patriarches » comporte d'inadéquat.

Un nouveau bulletin mensuel ronéoté KOINONIA-COMUNIONE, paraît à Rome depuis janvier 1965, sous forme de « Lettres circulaires » œcuméniques. Il est l'organe d'un nouveau CERCLE ŒCUMÉNIQUE, et est rédigé par un groupe de spécialistes en vue d'informer promptement les lecteurs sur tout ce qui concerne l'œcuménisme et particulièrement l'Orient. Les deux premiers n^os^ qui nous sont parvenus nous montrent que l'information est excellente et judicieuse, et qu'elle est parfaitement à jour. Les éditeurs ont pris comme programme la conférence faite à Rome, au Collège grec de St-Athanase le 11 novembre 1964[1], par S. E. le Cardinal Lercaro sur le Décret *De Oecumenismo*. Le bulletin est rédigé par une collaboration entre l'*Association italienne pour l'Orient chrétien* (ACIOC) et le collège grec

1. Et non le 11 octobre comme le portait par erreur le n° 4 d'*Irénikon* 1964, p. 467, note 2.

St-Athanase de Rome. La correspondance doit être adressée à « KOINONIA-COMUNIONE », Via dei Greci, 3, Roma (Prix annuel : 2 dl.).

URSS. — Lors du changement de dirigeant survenu en octobre 1964, une certaine hésitation régnait concernant la poursuite de la LUTTE ANTIRELIGIEUSE. Il semble que durant plusieurs semaines quelques mesures cessèrent en effet d'être appliquées. Désormais, il paraît se confirmer qu'il ne s'est agi que d'un bref intervalle et que la situation antérieure se poursuit, avec sans doute un danger d'aggravation.

Le 27 août, l'archevêque ONÉSIME (Festinatov) de Vladimir et Suzdal a accompli ses vingt ans d'épiscopat, événement qui fut célébré à la cathédrale de la Dormition de Vladimir le 2 septembre.

L'archevêque restaura après la guerre la célèbre cathédrale du XII[e] siècle qui fut bénite le 14 juin 1954. Particulièrement notable est le fait exceptionnel que l'évêque soit resté 20 ans dans le même diocèse où il a d'ailleurs passé toute sa vie [1]. Né le 21 avril 1890 près de Vladimir, il fit ses études au séminaire de Vladimir et exerça depuis 1918 son ministère de prêtre aux environs.

Dans sa séance du 15 octobre, le ST-SYNODE avait nommé l'évêque de Lvov et Tarnopol GRÉGOIRE (Zakaliaka, un ancien uniate) au siège de Černovcy et Bukovine. L'évêque de ce dernier siège DAMIAN (Marcuk) est par contre passé à Lvov et Tarnopol, mais administra provisoirement son ancien diocèse, l'évêque Grégoire étant tombé malade. A la place de l'évêque INNOKENTIJ (Sokalj) relevé de ses fonctions pour invalidité — il a 82 ans — a été nommé à Smolensk et Dorogobuž le protoprêtre OREST BYCKOVSKIJ, curé de la cathédrale de Žitomir, qui, après tonsure monastique, devait être consacré à la Laure St-Serge [2] ; la cérémonie a été différée pour cause de maladie,

1. Cfr *ŽMP*, 1964, n° 10. — Un cas semblable était celui de l'évêque Ioann SOKOLOV resté 20 ans à Kiev et qui, l'an dernier, mis à la retraite (à 87 aus) a été remplacé par l'archevêque Ioasaph.

2. *ŽMP*, n° 11. Par décision du St-Synode du même 15 octobre, l'archevêque DANIEL Iuz'viuk résidera désormais au monastère de la Dormi-

l'administration étant confiée provisoirement au métropolite PITIRIM (Nečaev) (de Volokolamsk, l'un des vicaires de Moscou). (St-Synode, 23 octobre)[1].

La séance du ST-SYNODE du 22 décembre devait prendre des mesures dont la première apparaîtra comme particulièrement importante. A sa demande le métropolite de Kruticy PIMEN a été relevé de la fonction d'administrateur des affaires du patriarcat de Moscou, qui lui paraissait incompatible avec celle qu'il conserve d'administrateur du diocèse de Moscou. C'est le jeune évêque ALEXIS de Tallinn qui est chargé désormais des fonctions d'administrateur du patriarcat, et qui devient au surplus membre permanent du St-Synode. On sait que l'évêque Alexis est un proche collaborateur du métropolite Nikodim. En outre l'évêque de Volynie et Rovno, METHODIJ a été transféré à Černovcy et Bukovine, enfin pourvu — l'évêque Grégoire ayant été mis définitivement au repos — tandis qu'au premier de ces sièges était nommé l'évêque LEONTIJ (titulaire de Podolsk), qui représentait le patriarcat auprès du patriarche d'Antioche. L'évêque de Vienne et Autriche PHILARÈTE (Denisenko) devient RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE MOSCOU (Zagorsk) pour remplacer le recteur défunt, l'archiprêtre Ružitcky. Il porte le titre de Dmitrov (vicaire de Moscou). A Vienne a été nommé l'évêque BARPHOLOMEJ de Saratov et Volgograd et à ce dernier siège le remarquable higoumène de la Laure de la Trinité à Zagorsk, l'archimandrite PIMEN (Chmelevskij) ; c'est le Père PLATON (Lobankov) qui devient higoumène de la Trinité[2].

Le 6 octobre, à l'Académie-St Serge, Mgr ANTONIJ (Meljnikov), évêque de Belgorod sur le Dniestr et vicaire d'Odessa a défendu sa dissertation pour la maîtrise en théologie sur « Le monastère de Žirovic [Minsk] et l'histoire des éparchies russes occidentales ».

tion de Žirovic (Minsk) avec droit de célébrer [sacré en 1943, arrêté en 1952 comme évêque de Pinsk, il résidait à Ismail]. De même, l'évêque FEODOSIJ (Koverninskij) résidera au monastère de Pskov-Pečerskij, avec possibilité de célébrer, avec l'accord du *namestnik* [évêque d'Arkhangelsk, mis à la retraite en 1955, il résidait à la Trinité Saint-Serge]. Cfr *ŽMP*, n° 11.

1. *ZMP*, n° 12.
2. *ŽMP*, 1965, n° 1.

Les objectants étaient le prof. N. N. ŠABATIN et l'archimandrite PIMEN (Chmelevskij). Étaient présents l'archevêque de Novgorod, SERGE, celui de Perm (LÉONID) ainsi que le métropolite de Leningrad NICODIM. Ce dernier, ancien métropolite de Minsk, souligna l'intérêt de la thèse « en raison de la réalité historique qu'elle fait entrevoir, au moment où, après Rhodes, (il s'agit de Rhodes II), on tend à un dialogue plein de charité avec l'Église catholique romaine». La thèse comporte 2 tomes (476 p. en tout) et un 3e (159 p. de supplément) [1].

Le 17 novembre, à 16 heures, le recteur de l'Académie théologique de Zagorsk, le protoprêtre Constantin Ivanovič RUŽICSKIJ, a été atteint soudain d'une hémorragie cérébrale, à l'âge de 77 ans. Ses OBSÈQUES eurent lieu le 20, présidées par le patriarche ALEXIS, en concélébration avec les métropolites PIMEN de Krutici, SERGE de Novgorod, ALEXIS de Tula, et PITIRIM de Volokolamsk, et du clergé de l'académie de la Laure et de la localité [2]. *ŽMP* 1965, nº 1 donne une longue nécrologie de cette personnalité vénérable.

Allemagne. — Le prochain SYNODE GÉNÉRAL de la VELKD se réunira d'une part en synode régional de l'Est, à Berlin-Est, en fin avril 1965 et, d'autre part, en synode général de l'Ouest à Kiel, au début de mai. Cette décision a été prise par la direction de la VELKD sous la présidence du Dr. H. LILJE. Le synode s'occupera du thème : « La femme dans l'Église et la Société » [3]. D'autre part le *Landessynode* d'automne de l'Église du Wurttemberg a accepté à une énorme majorité, un NOUVEL OFFICE DU BAPTÊME. Après de vives discussions, le synode s'était rallié au projet de la commission, lequel prévoit plus clairement qu'auparavant les cas actuels où le baptême doit être refusé [4].

1. *ŽMP*, nº 11.
2. *ŽMP*, nº 11.
3. Notons ici que, après des délibérations prolongées, le *Landessynode* de Westphalie a approuvé à plus des deux tiers une nouvelle loi sur les femmes-pasteurs. Ainsi, cette Église est la dernière des sept Églises Évangéliques de l'Union (EKU) en Allemagne Occidentale et Centrale, à avoir décidé qu'à l'avenir, sous certaines conditions, des théologiennes ordonnées pourraient recevoir uu poste pastoral (Cfr *Lutherische Monatshefte*, nov. 1964).
4. Cfr *Lutherische Monatshefte*, nov. 1964.

Au mois de décembre, le Prof. SCHLINK avait présenté, devant le conseil de l'EKD, un RAPPORT détaillé sur les relations avec l'Église catholique romaine, où il avait fait le point de la situation après la III[e] session de Vatican II.

Il souligna la vigueur du renouveau dont témoignent les documents approuvés ou discutés, mais s'étendit sur les « limites de l'œcuménisme catholique » au point de vue doctrinal, tout au moins dans les schémas. Il faut organiser les contacts théologiques et ecclésiastiques avec les catholiques. Aussi le Dr. Schlink dressa-t-il le programme détaillé d'une collaboration en ce sens, et qui devrait se poursuivre au niveau des *Landeskirche* et des diocèses. En priorité viendrait une discussion des problèmes de mariages mixtes [1] et de rebaptisation.

Le Conseil, qui avait donné son accord à l'exposé et aux propositions du Prof. Schlink, chargea la Commission CATHOLICA de l'EKD sous la présidence de H. Dietzfelbinger de s'occuper de ces dernières et d'élaborer un *mémorandum* concernant le développement des contacts et l'attitude pratique vis-à-vis de l'Église catholique romaine [2].

Ce *mémorandum* où se reflète les idées exposées par le Prof. SCHLINK vient de paraître sous le titre *Ratschläge für gemeinsame Veranstaltungen evangelischer und römisch-katholischen Christen.* Il a été APPROUVÉ par la Conférence épiscopale luthérienne

1. Notons que, à propos de la question des mariages mixtes, le Dr. DIBELIUS s'était montré assez optimiste sur les modifications de la législation de la part de Rome ou sur l'attitude pratique actuelle des pasteurs et que M. Kurt HUTTEN, directeur à Stuttgart du centre d'Études des courants religieux et idéologiques, avait déclaré que les difficultés soulevées par un mariage mixte catholique ne sont que « jeux d'enfants » à côté des problèmes soulevés par de tels mariages avec les membres des sectes fondamentalistes (cfr *SŒPI* 3 et 17 décembre). Par contre trois évêques catholiques ont récemment mis en garde contre les mariages mixtes : Mgr LEIPRECHT, de Rottenburg, souligna le 10 janvier qu'un mariage mixte sera toujours une entreprise hasardeuse ; Mgr Schäufele de Fribourg également dans une lettre pastorale, constate qu'un mariage mixte n'est nullement un terrain idéal pour la rencontre entre les confessions ; enfin Mgr A. BENGSCH de Berlin, répondant à Dibelius, a contesté la façon de voir selon laquelle le « mariage œcuménique est une heureuse solution » (Cfr *ICI*, 1[er] février).

2. *Lutherische Monatshefte*, janvier 1965.

les 6-7 janvier et par le Conseil de l'EKD les 4-5 février. La première partie peut se résumer ainsi : En dépit de ce qu'est l'œcuménisme catholique conciliaire (ici on aurait souhaité quelques nuances), l'Évangile oblige au dialogue dans la vérité et l'amour. La seconde partie donne toute une série de conseils pratiques, judicieux et évitant toute ambiguïté. En ce dernier point se manifeste l'un des soucis luthériens en matière œcuménique. Cet important document va sans aucun doute conditionner de fructueuses relations entre les deux Églises en Allemagne [1].

Amérique. — La hiérarchie des USA a institué un COMITÉ DES AFFAIRES ŒCUMÉNIQUES, placé sous la présidence du cardinal SHEHAN de Baltimore, membre du Secrétariat pour l'Unité.

L'Église serbe orthodoxe d'Amérique et Canada est partagée entre DEUX JURIDICTIONS rivales : celle des trois évêques nommés par le St-Synode de Belgrade en 1963 et celle de l'évêque Dionisije de Chicago, déposé et dégradé par le dit Synode, qui s'est constituée en « Église orthodoxe serbe autonome d'Amérique » (cfr *Irénikon,* 1963, 4).

Après des remous de toute sorte, les deux tiers environ des quelque 70 paroisses serbes d'Amérique du Nord s'étaient ralliées, semble-t-il, aux évêques nommés par l'Assemblée épiscopale de Belgrade. Mais l'évêque Dionisije intenta un procès devant le tribunal civil de Lake County (Ill.) contre la prétention des nouveaux évêques à la possession des biens paroissiaux des Serbes d'Amérique. Le tribunal, en la personne du juge Ph. Yaeger, par sentence prononcée le 31 décembre 1964, vient de donner GAIN DE CAUSE à l'évêque Dionisije, déclarant irrecevable la prétention de ses opposants concernant les droits de propriété de la corporation ecclésiastique de l'évêché serbe d'Amérique, — faute d'entente préalable entre le Saint-Synode de Belgrade et les délégués des paroisses américaines réunis en congrès légitime. Aucune des conditions légales requises par la loi américaine n'ayant été réalisée, les biens paroissiaux restent aux communautés préexistantes à la création des nouvelles

1. On le trouvera dans *Lutherische Monatshefte,* février 1965, pp. 83-87.

éparchies (cfr *Solia*, Vol. XXX, nº 2, 17 janv. 1965; et *AKID*, nº 91, 23 févr. 1965).

Au cours de l'année 1964, l'évêque DIONISIJE, qui entretemps s'est donné un évêque auxiliaire, (ni l'un ni l'autre reconnus par les autres Églises orthodoxes canoniquement établies d'Amérique), envoya ses délégués en Europe pour tenter de rallier à sa cause les paroisses serbes hors-frontières (cfr ci-après la rubrique : Yougoslavie). Il fit de même chez les serbes d'Australie, où il semble avoir rallié quelques communautés ; cependant celle de Perth en Australie occidentale lui fit un accueil des plus hostiles l'obligeant à se retirer.

Aux ÉTATS-UNIS, la situation la plus claire semble être celle de la NOUVELLE ÉPARCHIE D'AMÉRIQUE ORIENTALE ET CANADA : l'évêque STÉPHANE Lastavice, qui a pris résidence à Clairton (Pa), a sous sa juridiction une vingtaine de prêtres et autant de paroisses, dont la plupart dans l'état de Pensylvanie ; cependant trois ou quatre paroisses des plus importantes lui échappent, parmi lesquelles celle de New-York et le Charity-Home de Shadeland. Au CANADA il dirige quatre paroisses sur neuf. La situation est plus confuse dans les deux éparchies du centre et de l'Ouest : l'évêque FIRMILIAN Ocokolic d'Amérique centrale, qui a consacré une nouvelle église et pris sa résidence à Wukegan (Ill.) a nommé une douzaine de prêtres pour ses paroisses (cfr *Glasnik*, 1964, nºs 10-11).

Angleterre. — Le refus, vers le 15 décembre, de deux desservants du diocèse de Chelmsford d'accepter les ENFANTS AU BAPTÊME, a suscité une vive controverse dont les échos ont rempli la correspondance des journaux ecclésiastiques [1]. Il s'agit du Rev. R. A. E. VICK, curé de St-Paul, Westcliff-on-Sea (Essex) et du Rev. J. Christopher WANSEY, curé de Roydon, qui tous deux ont agi de la sorte à la suite de la résignation du Rev. George FORESTER, curé de St-Paul, Beckenham lequel, après une expérience de type pentecôtiste [2], ne reçoit plus les

1. Voir l'éditorial de *CEN*, 18 déc. et de *CT* 29 janvier.
2. Cfr *CT* et *CNE*, 18 déc.

enfants au baptême. CEN. du 18 décembre publie la lettre du Rev. C. WANSEY, à son évêque, le Dr. J. TIACKS, où il demande à ce dernier d'inviter son clergé à imiter son exemple. Cette controverse a eu pour effet de relancer la question pastorale, commune à d'autres Églises chrétiennes, de la pratique actuelle du baptême des enfants, dans une société largement sécularisée. C'est ainsi que, sur cette question du baptême, la Conférence annuelle de *Parish and People* réunissant à Swanwick, Derbyshire, du 4 au 7 janvier, 247 participants, surtout du clergé, a pris quelques résolutions après avoir entendu divers orateurs dont 10 sur 13 n'étaient pas anglicans, comme le souligna l'évêque de Wakefield qui présidait.

Ont en effet exprimé leur opinion, le théologien baptiste Neville CLARKE, l'archiprêtre RODZIANKO (sur bande), qui commenta du point de vue orthodoxe la conférence du baptiste, enfin le R. P. Charles DAVIS, catholique romain, de St-Edmund's College, Ware, qui fit une forte impression. Un vif débat s'engagea où se manifestèrent les trois tendances : refus complet du baptême des enfants ; baptême des enfants de croyants et discipline dans le sens d'un catéchuménat ; acceptation générale des enfants. Trois résolutions furent votées, à la quasi unanimité, qui soulignaient la nécessité d'une doctrine et d'une liturgie baptismale plus adaptées au monde contemporain ; la quatrième portant sur la restriction du baptême aux enfants de pratiquants, ne fut pas mise au vote, car beaucoup s'y seraient opposés [1]. Le Rev. Christopher WANSEY assistait à la Conférence [2].

1. Un jeune dominicain souhaita que l'on eut davantage l'occasion d'assister à des baptêmes d'adultes. Dans la presse l'importance de la controverse est différemment appréciée. On rappelle que le problème est loin d'être nouveau.

2. Voici les conférences et les interventions à cette Conférence Œcuménique sur *The Baptismal Life* : Les Conférences principales furent données par les Rev. Daniel JENKINS (congrégationaliste), Neville CLARKE (baptiste), Charles DAVIS (catholique romain), Ernest SOUTHCOTT (anglican). Les commentaires sur ces Conférences, par les Rev. : Alec GILMORE (baptiste), J. I. PACKER (anglican), l'archiprêtre Vladimir RODZIANKO (Orthodoxe), Miss Margaret HOBLING (Society of Friends) les Rev. John HERON (Church of Scotland), Stephen WINWARD (baptiste), Bruce KENRICK (presbyterien) et David HAED (méthodiste).

Dans son ADRESSE PRÉSIDENTIELLE à St Margaret's Westminster le 18 janvier, pour l'ouverture des Convocations, le Dr. RAMSEY plaida, pour l'Église d'Angleterre, une LARGE AUTONOMIE dans le cadre de l'Établissement, la réforme urgente de la liturgie[1] et l'organisation du GOUVERNEMENT SYNODAL intégrant les laïcs aussi bien au niveau national que diocésain. Une MOTION de l'évêque d'Exeter, R. C. MORTIMER, secondé par le Dr. RAMSEY lui-même et le canoniste E. W. KEMP, dont nous avons déjà parlé à diverses reprises dans les chroniques précédentes, a été votée par la Convocation de Cantorbéry à la quasi-unanimité : Il s'agissait de rendre la DURÉE DU MANDAT DES CONVOCATIONS indépendante de celle du Parlement, et l'on suggéra une période de cinq années, (la durée du mandat de la chambre des laïcs de la *Church Assembly*). Ainsi les Convocations ne seraient plus liées dans le temps au Parlement comme « communes spirituelles »[2]. Mais cela nécessiterait, au Parlement, une législation nouvelle et difficile.

Plus conservatrice, la Convocation d'York s'est bornée, après un exposé de l'évêque de Manchester, à renvoyer la question « pour action nécessaire » à la COMMISSION HODSON, qui s'occupe des propositions sur le « gouvernement synodal ». Signalons que pour le moment l'autre commission, Howick[3], sur les nominations par la Couronne conserve le système traditionnel

1. La révision du droit canon touche en effet à sa fin et l'on souhaite des commissions mixtes pour piloter les services révisés par la Commission liturgique, et devant faire l'objet d'expériences.

2. Certains pensent voir là un pas important dans la disparition des Convocations par fusion avec la *Church Assembly*. Pour l'instant il s'agirait d'éviter, en cas de nouvelles élections (anticipées) au Parlement cette année, une dissolution des Convocations récemment élues, au moment où va se poser la grave question, en mai, du projet d'union avec les méthodistes. Les Convocations font *partie* de la constitution du royaume depuis Édouard Ier. A la Réforme il fut entendu que Parlement et Convocations seraient dissous ensemble. En 1640 la convocation continua trois semaines après le Parlement. La question, du point de vue juridique n'apparaît pas entièrement claire. — Sur l'aspect archaïque des Convocations, voir une lettre savoureuse d'Eric JAMES, *l'animateur* de *Parish and People,* dans *CT* 29 janv. et les répliques.

3. Commission ainsi nommée du nom de Lord HOWICK OF GLENDALE, son président depuis sa création en 1962.

mais suggère des aménagements de détail [1]. La *Church Assembly* s'est divisée à ce sujet.

La SEMAINE DE L'UNITÉ a été comme « relancée » cette année en Angleterre par une participation beaucoup plus intense des catholiques dans les manifestations, même liturgiques (au niveau de la Parole et de la Louange), en conséquence des dispositions du *De Oecumenismo* et de la nouvelle atmosphère qui en est résultée. Le *Rally* habituel à Trafalgar Square organisé par la *Conference for Promoting Prayer for Christian Unity*, le dimanche 24 janvier, n'a duré qu'une demi-heure — il faisait très froid — et fut introduit par le Rt Rev. JOOST DE BLANK (ancien évêque anglican du Cap et actuellement chanoine de Westminster Abbey, qui souligna l'importance de Vatican II et de Nottingham) ; y participèrent l'évêque anglican de Kensington (Rt Rev. R. C. O. GOODCHILD), Mgr G. A. TOMLINSON l'actif administrateur de Westminster Cathedral, qui lut la leçon biblique, le Rev. John HUXTABLE (Union congrégationaliste) et, du côté orthodoxe, l'archiprêtre NICOLITCH de l'Église de Serbie qui entonna le *Pater*. A l'invitation du Rev. J. WELLER (congrégationaliste) les prières purent se prolonger individuellement dans les églises voisines : St Martin-in-the-Fields, Westminster Abbey, Central Hall, Westminster Cathedral et l'Église française (cath.) de Leicester Square [2].

Le premier dimanche de l'année, le 3 janvier, le Rev. Michael RICHARDS, du séminaire catholique de St-Edmund, à Ware, a été le premier prêtre catholique à PRÊCHER dans une Église anglicane, depuis que de telles manifestations ont été autorisées par la hiérarchie catholique et avec la permission de l'évêque de

1. Sur la Commission, voir l'intéressante *Letter from London*, de Dewi MORGAN, lequel commente et cite des extraits du rapport : *Crown Appointments and the Church* (*Church Information Office* 7/6). Après avoir exposé le système actuel avec le rôle joué par le Premier Ministre, le rapport déclare avoir examiné le système électoral des autres Églises anglicanes et avoir découvert (a) qu'il ne fonctionne pas mieux et (b) qu'il résulte d'une situation entièrement différente de celle de l'Angleterre. Dewi MORGAN conclut : « Peut-être ce rapport, comme ses neuf prédécesseurs depuis 1870, ne sera qu'une manifestation snpplémentaire des efforts de l'Église d'Angleterre pour conserver le vin ancien dans des réservoirs en plastique XXe siècle ». Voir *LC*, 31 janvier, pp. 16-17.

2. Cfr *CT* 29 janvier, *CH* 29 jauvier.

Southwark. C'est également avec l'accord de l'évêque anglican de Chichester qu'il a ainsi pu prononcer son sermon, à l'issue d'*Evensong*, en l'église St-Peter à BEXHILL, après avoir été introduit par le *Rector*, le Rev. Michael TOWNROWE, dont il reprit le thème, en déclarant : « Après 400 ans de séparation, Bexhill est le premier endroit où ce nouveau signe extérieur du mouvement pour l'Unité peut se manifester ». Il s'étendit sur l'œuvre de Vatican II et signala que la restauration de l'unité ne sera pas aisée, mais qu'elle est désirée par tous [1].

Nous ne pouvons songer à signaler toutes les réunions interconfessionnelles et les veillées de prières. A l'église anglicane de Hampstead, le service fut dirigé le 19 janvier par le R. P. Henry ST-JOHN, O.P., qui avait été prieur sur le territoire. A Sheffield, six confessions différentes tinrent un « service combiné » dans une école catholique. A Leeds, l'évêque de Ripon, Dr. MOORMAN (observateur à Vatican II), donna une conférence trois dimanches de suite, sur « Cantorbéry et Constantinople », « Cantorbéry et Genève » et enfin le 31 janvier « Cantorbéry et Rome » [2].

Mais le service liturgique le plus impressionnant devait se tenir à l'abbaye de DOWNSIDE, le 22 janvier, avec la participation des élèves de l'école et en présence d'un grand nombre de représentants anglicans et *Free Chuches*.

Du clergé anglican de Wells, on notait l'évêque assistant de Bath et Wells, le Rt Rev. D. J. WILSON, l'évêque de Taunton, le Rt Rev. F. M. WEST, le principal *Prebendary* T. BAKER et le *chaplain* du Collège théologique de Wells, Rev. R. J. A. ASKEW, le Canon J. L. S. JONES, le curé de St-Cuthbert (Rev. R. M. McINTYRE), le curé de St-Thomas (Rev. J. G. WRIGHT), et son vicaire (Rev. M. W. FULLJAMES) lesquels, en habit de chœur, occupaient le premier rang. Dom Cuthbert McCANN présida le service et prononça le sermon. Il souligna que « depuis les 151 années d'existence de l'Abbaye c'était la première fois que des membres d'autres Églises pouvaient être invités à un culte en commun à l'Abbaye ». Rappelant les changements

1. Cfr *CT* 1er janvier et *CH* 8 janvier. — Cette réuniou a été anticipée car l'orateur était en vacance à Bexhill avec ses parents, qui sont membres de la congrégatiou anglicane locale.

2. Le Dr. Moorman avait déjà recommandé des services de la Parole avec les catholiques romains. Cfr *SŒPI*, 10 décembre.

profonds survenus à ce sujet dans l'Église catholique, il poursuivit : « Beaucoup apparaissent pusillanimes et semblent posséder des sentiments analogues à ceux des Israélites devant la perspective d'avoir à prendre possession de la Terre Promise. Nous devons reconnaître les difficnltés et les divergences. Mais quand nous songeons à ce petit groupe d'hommes peureux qui, après la Pentecôte, devinrent l'Église répandue dans le monde entier, pouvons-nous donter que le Saint-Esprit, s'il le veut, puisse accomplir cette moindre merveille d'amener tous les chrétiens à l'unité organique ? ». Le service débuta par le chant du psaume 94 avec réponse par toute l'assemblée, puis l'Hymne « Through the Night of doubt and sorrow onward goes the Christian band ». Après le sermon, les psaumes 122 et 125, le Cantique de Siméon, ce dernier lu par un professeur anglican du collège de Downside, puis le *Pater* et le *Credo* récités par tous, enfin l'hymne « Glorious things of thee are spoken ». La bénédiction donnée par Dom Cuthbert termina l'office [1].

Une exposition œcuménique s'est tenue à ST-MARK, North Audley Street, à Londres. Signalons également qu'à SHAFTESBURY (Dorset) a paru le premier numéro d'un journal local « The Ecumenical Record », trimestriel, rédigé par des anglicans baptistes, congrégationalistes, méthodistes, quakers et catholiques romains.

Athos. — Par l'intervention du gouverneur de la Sainte Montagne M. Emmanouil ROUNIS et sur ordre du président du gouvernement hellène, M. PAPANDRÉOU, un hélicoptère est venu le 11 décembre 1964 à l'Athos pour prendre l'hiéromoine METHODIOS d'Iviron, prosmonarios gravement malade, de la Panagia Portaitissa, et le transporter à Salonique. Ce fait tout nouveau a fort bien impressionné les Hagiorites qui n'ont pas manqué de témoigner leur reconnaissance au gouverneur (*Hagioreitiki Vivliothiki*, 1965, p. 13 s.) Tous se sont rappelés la

1. Cfr *The Wells Journal*, 29 janvier. — L'Abbé de Downside, B. C. Butler le mercredi précédent s'était adressé à 300 membres de diverses Églises de Wells, lors d'une réunion organisée par le *Wells Council of Churches*. Il rappela tout ce qui unit les chrétiens et trois moyens principaux de collaborer, pour tous les chrétiens, à l'Unité.

présence d'un hélicoptère à Karyès prévu par des cas urgents lors des fêtes du Millénaire en juin 1963 (cfr *Irénikon*, 1963, p. 396).

L'Académie d'Athènes a confirmé la nouvelle déjà annoncée lors des fêtes du Millénaire à Athènes le 20 avril 1963 par l'académicien professeur Pan. I. Bratsiotis lors d'une séance à l'Académie : elle présente la somme de 100.000 drachmes (qui lui avaient été offertes par le Comité des fêtes) pour le MEILLEUR TRAVAIL à écrire par des savants grecs sur l'HISTOIRE DE LA SAINTE MONTAGNE. Dans cette œuvre on devra prêter une attention spéciale : 1° au contenu et au rayonnement spirituels de l'Athos (Hésychasme, Ascétisme) dans toutes les directions, spécialement chez les Églises orthodoxes locales ; 2° à la culture et au développement de l'art ecclésiastique à l'Athos ; 3° à la signification de la présence à l'Athos et à l'entente des Orthodoxes étrangers, du point de vue strictement ecclésiastique. Le travail doit tenir compte de toutes les sources et de la bibliographie internationale sur la Sainte Montagne. Il doit être présenté avant le 30 avril 1966. Le prix sera décerné en décembre 1966 (*Nea Hestia*, Noël 1963, p. 11 sv. ; *Hagioreitiki Vivliothiki*, 1965, p. 47 sv.). La *Bibliographie de la Sainte Montagne de l'Athos* qui comprend près de 2940 numéros et qui apparaît dans le IIe volume du *Millénaire de l'Athos* (p. 337-000) publié par le monastère de Chevetogne pourra rendre un grand service.

Australie. — Le 8 novembre 1964 à ADELAÏDE a eu lieu la PROCLAMATION DE L'ÉGLISE AUTOCÉPHALE ORTHODOXE GRECQUE D'AMÉRIQUE ET D'AUSTRALIE par un Saint-Synode présidé par l'archevêque PHOTIOS d'Amérique et d'Australie ; y participaient l'archevêque SERGIJ (Ochotenko) de l'Église belorusse (d'Australie) et l'évêque DIONISIJE de l'Église serbe libre. Le Synode déclara invalide la déposition de l'archevêque Photios par le patriarcat œcuménique ainsi que celle de quatre prêtres grecs (d'Australie), de même que l'excommunication d'un autre prêtre et des vingt-sept membres des communautés grecques australiennes, tous indiqués nommément dans l'acte synodal. Ces actes trouvent leur justification dans d'autres similaires

de la part des autres Églises autocéphales, qui se sont toutes déclarées indépendantes sans l'accord de la Grande Église du Christ, accord qu'elles ont toujours obtenu dans la suite, parfois après beaucoup d'années de séparation (cfr *Irénikon*, 1964, p. 154 et 386).

Bulgarie. — Une DÉLÉGATION DU COE a accompli en BULGARIE du 21 au 26 novembre une VISITE qui constitue le premier contact approfondi avec l'Église orthodoxe bulgare, depuis que cette dernière est devenue membre en 1961. Accueillie par le métropolite SILVEN, président de la commission œcuménique du St-Synode et par d'autres personnalités de cette commission, la délégation a participé le dimanche à un office à la Cathédrale Alexandre Nievsky. Le patriarche CYRILLE a présenté la délégation à la foule et l'archevêque IACOVOS, l'archiprêtre Vitalij BOROVOI et le Dr. VISSER'T HOOFT ont pu alors prendre la parole. La délégation a fait visite au patriarche Cyrille, au St-Synode et au ministère des Affaires Étrangères et elle s'est rendue aux monastères de Dragalevci et de Bačkovo, et à l'Académie de théologie où M. Visser't Hooft et le patriarche ont fait chacun un exposé sur l'œcuménisme [1].

Le journal de la région de Pleven, *Septembriska Pobeda* a annoncé la création de « PRIMES A LA LAÏCITÉ », cela afin de détourner les citoyens des cérémonies religieuses. Le tarif s'établit ainsi : Pour les parents qui ne feront pas baptiser leurs enfants, 20 leva, pour les couples qui ne se marieront pas à l'Église, 60 leva ; enfin pour les héritiers, 10 leva s'ils font procéder à un enterrement civil.

Danemark. — L'un des points les plus importants discutés à la Conférence des évêques danois en janvier a été le MANQUE DE PASTEURS et les moyens de remédier à cette situation. Il y a encore peu de postes vacants mais le recrutement est insuffisant en raison des besoins, spécialement dans les paroisses qui vont se multipliant dans les grandes villes. Le Dr. WESTERGAARD

1. Cfr *SŒPI*, 3 déc.

MADSEN, évêque de Copenhague a déclaré qu'il s'agissait surtout d'encourager les jeunes gens à entrer au service de l'Église et les évêques envisagèrent la possibilité de faciliter le recrutement en raccourcissant le temps des études théologiques. Une solution d'urgence serait l'application de la loi autorisant l'obtention d'un poste de pasteurs par des personnes sans formation théologique, comme ce fut le cas récemment pour le grand journaliste Erik ROSTBALL [1].

Le XIe CENTENAIRE DE LA MORT DE S. ANSGAR (survenue le 3 janvier 865) a été commémoré très solennellement dans les villes d'Allemagne du Nord le 3 février et les ecclésiastiques scandinaves prêtèrent leur collaboration [2]. Dans une lettre, l'évêque de Copenhague rappelle aux ministres de son diocèse l'importance des réalisations de l'apôtre du Nord. Un service a eu lieu à la cathédrale de Copenhague où le Doyen P. Verner HANSEN prêcha et où une allocution fut prononcée par le prof. Torben CHRISTENSEN, l'historien de l'Église.

Espagne. — La question du STATUT DES NON-CATHOLIQUES en Espagne paraît liée à l'adoption par Vatican II de la Déclaration sur la liberté religieuse. A ce propos, Mgr VICENTE Y TARANCON, archevêque d'OVIEDO a déclaré, après la IIIe Session, dans une interview avec le quotidien madrilène *Ya*, qu'il n'y a eu que 25 évêques espagnols sur 80 en faveur de l'ajournement du vote sur la Liberté, au Concile. « Je crois que de notre point de vue, a-t-il dit, il est préjudiciable que la question soit ajournée alors que le statut des non-catholiques est à l'étude dans notre

1. *Pour mettre un terme à l'idée très répandue selon laquelle les* églises scandinaves sont toujours vides, une enquête a eu lieu à Genhofte, au nord de Copenhague, d'où il résulte que le dimanche la moitié des places sont occupées dans les neuf églises (1800 sur 3400 et 2700 avec les services de l'après-midi). La population toutefois s'élève à 87.500 (*CNNC*, 13 janvier). On s'étonne de l'absence d'enquêtes systématiques dans ces pays.

2. Dans un livre offert par les évêques danois aux Églises de Brême et de Hambourg « Ansgar et le Danemark, la Contribution de Grundvigt à la mémoire de saint Ansgar, 865-3 février 1965 » l'évêque HIRUP rappelle que l'intérêt des Danois pour saint Ansgar, qui ne se manifesta pas avant le XIXe siècle, est dû à Grundvigt lui-même.

pays. Comme on le sait, l'épiscopat espagnol a approuvé à l'unanimité ce projet de statut ». Et l'évêque de craindre que les « polémiques qui vont reprendre ne risquent de nouveau de tout compliquer »[1]. C'est sans doute pour cela que l'on veut pouvoir s'appuyer sur le Décret général pour toute l'Église avant d'introduire en Espagne le statut nouveau. Depuis, trois évêques ont fait en janvier des déclarations en faveur de la liberté religieuse : le Card. QUIROGA Y PALACIOS, archevêque de Santiago de Compostelle, qui attend le règlement avec confiance, Mgr HERRERA, évêque de Malaga, soulignant qu'on ne peut faire fi de l'opinion publique de l'Église Universelle, enfin Mgr TARANCON, d'Oviedo qui, dans une seconde conférence de presse montra comment la question religieuse est liée, en Espagne, à la question politique (ainsi que l'avait relevé notre dernière chronique) : « La déclaration sur la liberté religieuse va distinguer les deux domaines ». Toutefois il n'est pas question, selon l'évêque, de porter atteinte à la « confessionnalité » de l'État espagnol[2].

Vingt PRÊTRES catholiques espagnols de diverses provinces VISITERONT LES PAYS-BAS à l'initiative du R. P. KOPER O. F. M. de Hoorn (Nordholland) en avril prochain, afin d'avoir des contacts avec des théologiens protestants et de se faire une idée plus précise de la vie et de la pensée protestante, comme aussi de la pastorale et des développements du mouvement

1. Cfr *ICI* 15 déc. Le statut aurait été bloqué momentanément au gouvernement espagnol par un certain désaccord entre des ministres de Franco, certains conservateurs s'opposant au projet, défendu par son principal promoteur M. CASTIELLA (Affaires Étrangères) et par M. FRAGA (Information). Ces libertés accordées aux protestants soulèvent la question politique de la liberté à reconnaître aux espagnols en général. De nombreuses attaques furent ainsi dirigées, en particulier contre M. Joaquim RUIZ JIMENEZ, de l'Université de Madrid, ancien ambassadeur auprès du Vatican, lequel avait déclaré : « Nous n'avons pas le droit de mettre des entraves au grand mouvement œcuménique de la chrétienté » (cfr *ICI*, 15 nov. et cfr le remarquable article du même J. RUIZ GIMENEZ : *Le Pluralisme dans l'État et dans l'Église*, dans *ICI*, 1er février, pp. 3-4, paru en original, le 5 janvier dans *Signo*, organe de la Jeunesse d'Action Catholique Espagnole). D'autre part, Mgr MUNOYERRO, archevêque de Sion (aumônier de l'armée), l'un des négociateurs avec le gouvernement, a craint qu'« accorder une totale liberté religieuse n'aboutisse à un asservissement de la conscience » de ses compatriotes.

2. Voir *ICI* 1er janvier.

œcuménique. Le programme prévoit des rencontres avec des pasteurs réformés au centre catholique « Kijk en Duin »[1]. Le P. Koper avait fait un voyage en Espagne à ce sujet.

Pour la deuxième fois, des chrétiens de diverses confessions ont pris part à la SEMAINE DE PRIÈRE POUR L'UNITÉ. A la suite de plusieurs rencontres, un certain nombre de prêtres catholiques et de pasteurs protestants appartenant à différentes Églises ont élaboré un programme de prière et d'activités pour la Semaine de l'Unité, lequel a suscité un large écho dans le pays.

Plusieurs centaines de fidèles se sont réunis pour une prière commune dans l'ÉGLISE DU SAUVEUR (Église Évangélique Espagnole) pendant les trois premiers jours de la Semaine, et durant les quatre jours suivants à la chapelle de rite byzantin du CENTRE ŒCUMÉNIQUE ORIENTAL. Les lectures bibliques, les cultes et la prédication furent sous la responsabilité de prêtres catholiques et de pasteurs protestants des différentes communautés madrilènes. Après les célébrations quotidiennes, quatre conférences ont eu lieu, où prirent la parole le R. P. Carlos CASTRO, sur le thème « Démarches Oecuméniques du Concile Vatican II » ; le Pasteur D. Benito CORVILLON : « Une trajectoire œcuménique : le Conseil Mondial des Églises » ; M. Angel VEGAS, laïc catholique : « Mission du chrétien dans le Monde » et le Fr. ROBERT de la Communauté protestante de Taizé, sur le thème « Vers l'Unité des chrétiens ».

Le 25 janvier, comme finale de la Semaine de l'Unité qui avait été célébrée dans toutes les églises catholiques et protestantes de la ville, eut lieu une solennelle vigile de prières œcuménique, dirigée par l'archevêque de Madrid Mgr Casimiro MORCILLO, au cours de laquelle l'évêque auxiliaire Mgr Guerra CAMPOS, donna une prédication.

La nombreuse assistance a démontré l'intérêt que le problème de la désunion suscite chez les espagnols, aussi bien catholiques que protestants. C'est ainsi qu'à Madrid et dans l'Espagne entière, on commence à mettre en pratique l'œcuménisme formulé par les documents conciliaires[2].

1. Cfr *Christlicher Sonntag* 1965, nº 3.
2. Informations communiquées par l'« Obra del Oriente cristiano ».

France. — L'Institut St-Serge s'est trouvé doublement en deuil par la MORT du professeur L. ZANDER survenue brusquement le 17 décembre 1964, et par celle de Mgr CASSIEN (Bezobrasov) le 4 février 1965. On trouvera plus haut une nécrologie de ces deux œcuménistes.

Le Rev. H. R. T. BRANDRETH, O. G. S., qui fut pendant quinze ans *chaplain* de l'Église anglicane St-George à Paris, et qui participa ainsi à la vie œcuménique en France, a regagné Londres, où il est désormais curé de *St-Saviour's*, Aberdeen Park, Highbury. Son remplaçant est le Rev. Roger GREENACRE.

Le prochain SYNODE NATIONAL de l'Église Réformée de France aura lieu à Nantes du 30 avril au 3 mai. M. Étienne RIVES et le pasteur CHAUQUET présenteront deux rapports complémentaires sur « l'Avenir du protestantisme rural ». Le Synode National entendra aussi un rapport sur « l'accession de la femme au ministère pastoral ». Le Synode procèdera de plus à l'élection d'un nouveau Conseil national et de toutes les grandes commissions synodales [1].

Une CHAIRE D'ŒCUMÉNISME a été instituée à la Faculté de Théologie de LYON, en collaboration avec le Centre « Unité Chrétienne ». Vingt-six cours et Conférences y seront donnés du 8 au 20 mars dont 16 par le R. P. R. MARLÉ S. J., sur « La Théologie Protestante allemande contemporaine », et 10 par le Frère Pierre-Yves EMERY, de Taizé, sur « Les Sacrements dans la controverse occidentale ».

Finlande. — Le premier dimanche de l'Avent un SUPPLÉMENT AU LIVRE DES HYMNES finlandais a été introduit. Ces hymnes additionnels forment quatre groupes : les missions, l'œcuménisme, le diaconat et le travail de la jeunesse. Neuf seulement de ces quarante-six hymnes seront chantés sur de nouvelles mélodies. La mesure avait été décidée au synode national de 1958 [2].

1. Cfr *Réforme* 2 janvier. Le Conseil National qui avait désigné les rapporteurs a entendu le président (le pasteur Gaillard) faire un compte rendu des élections triennales dans les synodes régionaux et donner un aperçu des délibérations sur les sujets mis à l'étude.

2. *Church News from the Northern Countries*, 13 janvier.

Selon une enquête conduite par le journal *Kotima*, 50 postes permanents de pasteurs sont actuellement vacants en Finlande. Beaucoup de nouveaux postes seraient établis s'ils pouvaient être occupés [1].

Grèce. — Comme suite de la manifestation du 22 novembre 1964 (cfr *Irénikon*, 1964, p. 546) une autre protestation, organisée de nouveau sur l'initiative de l'*Association des Jeunes Théologiens*, a eu lieu le dimanche 7 février 1965 au théâtre « Akropol » d'Athènes ; plus de 4.000 personnes y ont participé. Le but était de s'opposer à l'état général et la décadence de la vie dans l'Église de Grèce et contre le refus de ses chefs d'introduire les réformes qui s'imposent. Une circulaire de l'archevêché d'Athènes avait défendu aux membres du clergé d'y assister. Le P. Avgoustinos KANTIOTIS et trois ou quatre autres prêtres y étaient présents. Un vote en dix points d'une teneur très énergique, revendiquant un redressement radical fut adopté et présenté aux autorités ecclésiastiques et civiles (*En*, 15 février).

Le même ton de désappointement sur la « dissolution que présente aujourd'hui l'Orthodoxie hellénique » se retrouve dans la nouvelle revue « *Synoro* (Frontière), publication périodique de témoignage spirituel » qui continue la revue *Skapani* (Pioche ; janvier 1961-décembre 1963) depuis le début 1964, à raison de quatre numéros par an. Le rédacteur responsable est M. Christos GIANNARAS (cfr *Irénikon*, 1961, p. 380). Il vient de résumer ces idées dans un opuscule intitulé : *La crise de la prophétie* [2].

Ces incidents ne doivent pas préjuger de l'avancement des idées en Grèce sur un autre plan. Durant la semaine de prières outre des cérémonies interrituelles (grecque, latine, arménienne) dans la cathédrale St-Denys, des CONFÉRENCES INTERCONFESSIONNELLES qui ont eu lieu dans la salle du cercle archéologique d'Athènes ont été couronnées de succès, avec participation nombreuse de catholiques et d'Orthodoxes, laïcs et membres du clergé. Le professeur E. Scassis (catholique), de l'univer-

1. *Ibid.*, 23 févr.
2. Christos GIANNARAS, *Ἡ κρίση τῆς προφητείας*. Athènes, « Synoro » s. d., in-8, 62 p.

sité d'Athènes a parlé sur le mouvement œcuménique contemporain et son importance, et le professeur H. ALIVISATOS, procureur du St-Synode de l'Église orthodoxe de Grèce, a parlé des contacts entre le Conseil œcuménique des Églises et l'Église catholique. Les deux évêques catholiques y étaient présents. C'est la première fois qu'à Athènes une telle réunion s'était produite.

Sont décédés le 3 janvier le métropolite AGATHANGELOS de Nevrokopion, en février le vice-ministre des Cultes et de l'Instruction, Loukis AKRITAS et, le 25 janvier, le professeur honoraire de la Faculté de théologie, académicien et archéologue bien connu, Georgios SOTIRIOU, âgé de 84 ans.

Liban. — La SEMAINE DE L'UNITÉ a été marquée cette année, non seulement par les conférences habituelles qui depuis déjà longtemps au Liban préparent les chrétiens à mieux se connaître, mais encore par des essais de collaboration plus efficace. C'est ainsi que le R. P. Gabriel MALIK, S. J. fut invité à donner des conférences et à prêcher dans des églises grecques-orthodoxes du Liban. A ces conférences assistaient ensemble Mgr. KARAM, Archevêque grec-orthodoxe du Mont-Liban, Mgr FARAH, archevêque maronite du diocèse de Chypre et un représentant de Mgr NABAAH, archevêque grec-catholique de Beyrouth. Ainsi une tradition interrompue depuis plusieurs siècles se renouait.

Mais la rencontre la plus marquante et la plus riche de conséquence fut celle qui réunit les grands séminaristes et certains de leurs professeurs des différentes confessions chrétiennes représentées au Liban, pour une JOURNÉE D'ÉTUDES A KASLIK, le 21 janvier. L'an dernier, du 10 au 14 juillet, des séminaristes catholiques des différents rites et ordres religieux du Liban et de Syrie, appartenant aux trois séminaires de Sainte-Anne (Jérusalem), de Kaslik et de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, s'étaient réunis pour mettre en commun leurs problèmes et leurs expériences. Les séminaires copte d'Égypte et chaldéen d'Irak avaient été invités, mais n'avaient pu y participer. Mais cette fois se sont réunis le jeudi 21 janvier des séminaristes

et étudiants en théologie de toute origine, au nombre de 155 : séminaristes maronites, moines maronites libanais et antonins, religieux grecs catholiques (basiliens alépins, chouérites et salvatoriens), séminaristes arméniens orthodoxes d'Antélias, scolastiques jésuites et lazaristes, étudiants protestants presbytériens à la *Near East School of Theology de Beyrouth.* D'autres invités des communautés grecque orthodoxe et syrienne orthodoxe n'ont pu venir, mais la collaboration ainsi inaugurée s'étend déjà en principe à tous, malgré les difficultés temporaires.

La journée commença par une messe maronite. Des chants furent ensuite exécutés par les autres communautés, marquant l'union dans la prière.

Trois conférenciers animèrent les débats. Le R. P. Georges KODRÉ, archimandrite du diocèse de Tripoli, dirigeant du Mouvement de Jeunesse Orthodoxe, souligna d'abord la portée du mouvement œcuménique qui intéresse les Églises comme telles, non les individus :

Puis le R. P. CORBON, interprète-théologien du Secrétariat pour l'Unité pour les observateurs non-catholiques au Concile, reprit les mêmes thèmes, en insistant sur leur aspect pastoral. Il est un travail œcuménique que l'Orient chrétien est presque seul à pouvoir réaliser.

Enfin le frère ÉTIENNE, pasteur de l'Église réformée de France et membre de la communauté monastique de Taizé depuis dix ans, conclut, en commentant dans des perspectives œcuméniques les derniers versets de l'Évangile de saint Marc. « On s'approche de l'Unité comme on s'approche de Dieu », conclut-il en reprenant une phrase du supérieur du monastère orthodoxe de Deir-el-Harf.

En début d'après-midi, répartis en groupes de travail, les séminaristes avaient étudié comment prolonger cette journée de rencontre par des contacts périodiques. Parmi les points qu'ils décidèrent de proposer à leurs divers supérieurs, notons la formation d'un comité de coordination pour tous les séminaires, l'échange de conférenciers ou de professeurs, l'échange de nouvelles, notamment par une revue commune, mais aussi par des rencontres sportives. Enfin ils proposaient des rencontres de prière, soit dans cette entreprise de connaissance des différents

rites, soit à l'occasion des ordinations, soit enfin dans des pèlerinages communs, notamment à Jérusalem [1].

Norvège. — Le Pape PAUL VI a nommé un NOUVEL ÉVÊQUE CATHOLIQUE à Oslo : il s'agit de Mgr John W. GRAN, norvégien de naissance, lequel succède au Dr. J. Mangers. Ce dernier, âgé de 75 ans était évêque d'Oslo depuis 1932.

Après de longs débats, L'ASSOCIATION DES PASTEURS NORVÉGIENS a admis pour la première fois une femme parmi ses membres : il s'agit de Mme Ingrid BJERKAAS première femme-pasteur consacrée au ministère pastoral en 1961 ; mais l'Association ne se prononce pas pour autant sur le problème de l'ordination lui-même à propos duquel règnent diverses opinions, bien que la tendance favorable apparaisse majoritaire. Bien plus, à la réunion générale annuelle, les 2/3 exigés pour un changement de statut ne furent pas atteints ; 169 voix seulement sur 258 s'étant prononcées en faveur de l'acceptation des femmes dans l'association [2].

Pays-Bas. — Le 28 janvier Mgr W. M. BEKKERS a parlé avec force, devant les étudiants de l'Université technique de Delft, en faveur d'un ŒCUMÉNISME VÉRITABLE. Il développa ce qui devrait être fait, non seulement du côté catholique, mais aussi du côté réformé, et termina en notant les étapes concrètes que l'Église catholique aurait à parcourir sur le chemin de l'*œcumenè* :

Il faut en venir à une conception d'une Église qui est aussi une communauté pécheresse ; développer le thème de la grâce, dont tout dépend ; accepter le fait que l'annonce scripturaire de la Parole ne peut pas être traitée de façon accessoire, que le sacerdoce universel importe beaucoup dans le dialogue sur l'Église, pousser la réflexion sur collégialité et primauté, réapprécier les dogmes mariaux. En

1. D'après un article du R. P. Aucagne, paru dans l'*Orient*.

2. Cfr *SŒPI*, 10 déc., *Réforme*, 2 janvier, *Lutherische Monatshefte*, janvier. La Conférence des évêques norvégiens a demandé que les églises restent ouvertes durant la journée pour les touristes et les fidèles qui veulent prier. Les évêques ont négocié avec une compagnie d'assurance pour la question des vols : *CNNC* 22 févr.

ce qui concerne l'œcuménisme pratique, il faut surtout creuser, selon Mgr Bekkers, la différence entre la conception catholique et réformée de l'autorité. La position catholique tient que là où est l'Église, la Parole est correctement annoncée et les sacrements administrés. Au contraire, pour la Réforme, l'Église est là où la Parole est correctement annoncée et les sacrements administrés. L'œcuménisme véritable c'est la découverte par les chrétiens séparés que les deux facettes doivent également être mises en valeur [1].

La TROISIÈME CONFÉRENCE entre théologiens VIEUX-CATHOLIQUES et CATHOLIQUES ROMAINS s'est tenue le 7 décembre dans la salle capitulaire de la cathédrale vieille-catholique d'Utrecht, Ste-Gudule. Il fut décidé de continuer ces réunions qui se poursuivent depuis le 1er juin 1964 (cfr *Irénikon*, 1963, n° 3, p. 399) dans une atmosphère très cordiale [2].

Suède. — Comme dans les autres pays scandinaves, le problème du RECRUTEMENT DU CLERGÉ se pose sérieusement dans l'Église de Suède.

Selon le nouveau *Directorium*, il y a actuellement 2714 ministres en activité. En 1980, 1587, soit 58 % seront à la retraite. Il n'y a que 1127 pasteurs âgés de moins de 50 ans ; 627 ont entre 55 et 59 ans. Il n'y a pas moins de 299 postes vacants. Pour couvrir les besoins, il faudra 126 nouveaux ministres chaque année jusque 1980. Le *Svensk Pastoral Tidskrift* s'interroge à ce sujet : « S'est-on vraiment demandé d'où viendront ces ministres ? Croit-on qu'il sera possible d'avoir des ministres en nombre suffisant sans une révolution, un profond renouveau religieux et une régénération complète, qui fera se relever l'Église de son anxiété et de sa léthargie, et inspirera les jeunes gens à entrevoir de larges visions et à miser sur de grandes choses ? » [3]

1. Cfr *De Tijd-Maasbode*, 29 janvier, p. 3. Le Card. ALFRINK a donné l'autorisation de créer à Nimègue un CENTRE INTERNATIONAL chargé de promouvoir les relations avec les chrétiens non catholiques et aussi avec les Juifs ; d'organiser des conférences et des cours sur l'œcuménisme, et de collaborer avec d'autres associations similaires en Allemagne et en Italie (cfr *SŒPI*, 17 décembre).

2. Cfr *AKID* 15 janvier. Fait notable : une exposition sur des documents de Vatican II a été inaugurée à Utrecht par le Dr. MAAN, observateur vieux-catholique au Concile, en présence du Card. ALFRINK et de l'archevêque RINKEL. Elle durera un mois. Cfr *AKID* février.

3. Cfr *Church News from the Northern Countries* 13 janvier.

Durant la SEMAINE DE PRIÈRE, un service œcuménique a eu lieu le 18 janvier à l'Église Réformée française de Stockholm. C'était la première fois que, pour cette Semaine, des représentants de l'Orthodoxie, du catholicisme romain et des Églises luthériennes réformées et libres, se réunissaient en Suède pour un service en commun. La liturgie trouva son point culminant dans la récitation du symbole de Nicée et l'intercession pour toute l'Église [1]. Le lendemain prit place une discussion œcuménique, sous la présidence du prof. Harald RIESENFELD, sur « la signification œcuménique du lieu du Culte », où le Rev. Axel RAPPE souligna les convergences actuelles entre les Églises protestantes et l'Église catholique romaine.

L'évêque luthérien de Stockholm le Dr. Helge LJUNBERG assista à la messe pontificale célébrée le 31 janvier à l'Hôtel de Ville de Stockholm par le cardinal Julius DÖPFNER, entouré d'évêques catholiques. Cette messe marquait le sommet des célébrations pour le XI[e] centenaire de la mort de S. Ansgar. De son côté, l'Église luthérienne de Suède a organisé un certain nombre de COMMÉMORAISONS SOLENNELLES pour le mois de mai, en particulier un service à Björkö, en présence du roi Gustav Adolf et de tous les évêques [2].

Suisse. — A Genève, la SEMAINE DE L'UNITÉ a été marquée par des initiatives qui eussent été impensables il n'y a pas bien longtemps, comme on le dit souvent aussi pour d'autres lieux. Des OFFICES EN COMMUN ont réuni des centaines de chrétiens deux fois par jour dans une église catholique et dans un temple protestant, les officiants appartenant aux diverses Églises de Genève. Pour la première fois, la prière des jeunes s'est déroulée dans des sanctuaires (catholique, luthérien, vieux-catholique,

1. Le sermon fut donné par le Rev. Bengt Thuré MOLANDER. Officiaient le prof. Jean HOFFMANN (pasteur de l'Église réformée de France) le R. P. Martin JUHKAM (Église finnoise orthodoxe), le R. P. AUPY (prieur dominicain), le Rev. T. C. TEAPE-FUGARD (en charge de l'église anglicane à Stockholm), l'archevêque LAURI (archevêque luthérien d'Esthonie) et le superintendant NICKLASSON (*Swedish Mission Covenant Church*). Cfr *CNNC*, 23 février.

2. *Ibid.*

anglican, réformé) et non dans une salle neutre comme cela avait été fait dans les années précédentes.

Des membres de toutes les Églises et communautés chrétiennes se sont rassemblés l'un des jours de la semaine pour une grande VEILLÉE DE PRIÈRE en la salle de la Réformation. Parmi les officiants, on comptait le vicaire général de Mgr CHARRIÈRE à Genève, Mgr BONIFAZI, le président du Consistoire de l'Église nationale protestante de Genève, le pasteur PERRET, le président du rassemblement œcuménique genevois, et le pasteur BODMER, qui chacun ont donné un message. Le vendredi de la semaine, le Dr. NISSIOTIS, de l'Institut de Bossey, fit un exposé dans l'*Aula* de l'Université sur « Le mouvement œcuménique et Vatican II du point de vue orthodoxe ».

Au siège du COE, 150 prêtres catholiques romains, pasteurs protestants et laïcs, parmi lesquels des Orthodoxes et des vieux-catholiques, ont participé le 14 janvier à un SÉMINAIRE ŒCUMÉNIQUE genevois, organisé dans le cadre de la Semaine de l'Unité, par le Rassemblement œcuménique des Églises de Genève. Plusieurs des personnalités que nous venons de mentionner y étaient présentes. Le R. P. COTTIER O. P. a donné une conférence magistrale sur la IIIe session de Vatican. Le pasteur Hébert ROUX a ensuite défini « le renouveau de l'Église en tant que peuple de Dieu » [1].

Tchécoslovaquie. — Le métropolite JEAN, de l'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie a été à sa demande relevé de ses fonctions, en raison de son état de santé, qui avait empiré à la suite d'un accident. Le IIIe SYNODE ordinaire réuni à PREŠOV le 23 octobre dernier ÉLUT à l'unanimité chef de l'Église l'archevêque de Prešov, Mgr. DOROTEJ, qui fut intronisé à la cathédrale SS.-Cyrille et Méthode de Prague le 25, en présence de délégations des Églises de Russie, de Bulgarie, de Serbie et de Pologne.

Le nouveau métropolite Dorotej (Filip Georgievič Dimitrij, naquit le 20 octobre 1913 à Nankov, en Ukraine carpathique. Il entra en 1938 au monastère St-Nicolas à Iga et l'année suivante

1. Cfr *SOEP*, 21 janvier.

devint moine sous le nom de Dorotej. De 1942 à 1950 il se livra à un ministère paroissial et de 1951 à 1955 fut père spirituel au monastère de moniales de Mukačevo et inspecteur des monastères de la région. Passé en 1955 au service de l'Église de Tchécoslovaquie il devint le 19 août 1955 évêque de Prešov, puis, à l'occasion de ses 50 ans, archevêque[1].

Il entend régler définitivement la situation canonique de son Église. Les Églises de Tchécoslovaquie se préparent à célébrer le 550e ANNIVERSAIRE DE LA MORT DE JEAN HUSS, que les catholiques avaient célébré l'an dernier dans le cadre de l'anniversaire du Concile de Constance.

Yougoslavie. — Les prêtres serbes orthodoxes d'Europe occidentale, réunis à Paris les 23-24 juillet 1964, ont constitué l'« ASSEMBLÉE DU CLERGÉ ORTHODOXE SERBE d'Europe occidentale », présidée par l'archiprêtre de Londres, le R. P. Miloje NIKOLIĆ. Celle-ci groupe une dizaine de prêtres desservant les paroisses de Londres, Bedford, Birmingham, Halifax, Paris, Bruxelles, Munich, Dusseldorf et Salzbourg.

L'Assemblée a envoyé une lettre collective a tous les serbes émigrés d'Europe occidentale, pour les engager à maintenir l'union canonique des paroisses de l'émigration avec l'Église orthodoxe de leur patrie et les mettre en garde contre la propagande menée par les partisans de l'évêque Dionisije de Chicago (cfr *Irénikon* 1964, 3, p. 387). Le 30 novembre, le prince André, frère de l'ex-roi Pierre II de Yougoslavie, tint un discours aux serbes de Bedford, dans lequel il insista sur le devoir de soumission à la hiérarchie légitime dans toutes les affaires religieuses ; ces paroles constituent un désaveu public de l'appel lancé l'an dernier aux U.S.A. par son frère Pierre II, qui

1. Cfr *Ökumenische Nachrichten in der Tschekoslowakei*, nov.-déc., 1964. Dans ce même numéro on trouvera des précisions sur la Faculté de théologie orthodoxe de Prešov et les matières enseignées. Depuis 1950, la Faculté a formé une centaine de prêtres de paroisse. Cette année, 50 prêtres en activité y suivent des cours comme externes. — Ce même numéro parle aussi de la Faculté Huss à Prague (Église tchécoslovaque) qui en 1950 fut scindée de la Faculté évangélique, laquelle coutinua sous le nom de Faculté Comenius. Cette dernière a pour doyen J. L. HROMADKA, l'autre le Dr. Miloslav KANAK.

invitait tous les serbes émigrés du « monde libre » à se rallier autour de l'évêque Dionisije, pour mieux se défendre contre les agissements des régimes communistes (Cfr *Vesnik*, 368-15 oct. 1964 ; et « *Nasa Rec* », 158, févr. 1965.

Le 15 septembre 1964, le Patriarche Germain de Belgrade procéda à la RÉOUVERTURE de l'école de théologie de Sremski Karlovci, en présence des autorités civiles et religieuses du pays.

Fondé en 1794 pour les émigrés serbes de l'empire des Habsbourg, le séminaire de Karlovci, qui fut pendant plus d'un siècle le principal centre culturel de l'Église serbe, dut fermer ses portes en 1920. Le nouveau séminaire est établi dans le « Palais des fonds populaires », qui n'est autre que l'ancien palais de l'administration financière du patriarcat de Karlovci, nationalisé ensuite par le régime. Le fait de cette restitution de biens d'Église par l'État mérite d'être relevé.

C'est encore avec le concours de l'État qu'un autre SÉMINAIRE orthodoxe a été créé par l'évêque Stefan de Dalmatie, dans le monastère de KRKA, près de Sibenik (ne pas confondre avec l'île de Krk). On peut lire dans la revue « One in Christ » (Londres 1965, 1) une description intéressante de l'organisation de ce séminaire, conçu sur des bases nouvelles : il compte une trentaine d'étudiants parmi lesquels plusieurs hommes mariés ; les étudiants ne sont admis qu'après avoir achevé l'école secondaire et le service militaire (*Glasnik*, 1964, 12).

Le 6 décembre 1964, de grandes festivités religieuses ont eu lieu à Trogir pour célébrer le NEUVIÈME CENTENAIRE DU MONASTÈRE S[t] NICOLAS des bénédictines, le plus ancien cloître de moniales de Croatie, fondé par l'évêque S. Jean de Trogir (cfr *Glas Koncila*, 25, décembre 1964).

Les carmélites de Brezovića (Croatie) ont fondé un NOUVEAU CARMEL à Juršiće en Istrie (*Ibid.*, 7 février 1965).

Le HUITIÈME CONGRÈS du parti communiste, réuni à Belgrade en décembre 1964, a abrogé le paragraphe de son règlement qui déclare la pratique de la religion incompatible avec la qualité de membre du parti. Cette décision — sans rien changer aux principes de son programme — indique cependant un assouplis-

sement très net du communisme yougoslave dans ses attitudes envers les confessions chrétiennes ; assouplissement d'ailleurs, qui se réflète de diverses façons et dont témoignent les faits relatés dans cette chronique.

Selon une dépêche Tanjug du 23 janvier 1965, des pourparlers préliminaires ont été engagés à Belgrade entre Mgr Agostino CASAROLI, de la Secrétairerie d'État, et les représentants du gouvernement yougoslave, en vue de la NORMALISATION des rapports entre le Vatican et la République populaire fédérative de Yougoslavie (*Glas Koncila*, an. 4, nº 3, février 1965).

L'Église orthodoxe serbe de Yougoslavie a été reçue comme MEMBRE DU COE, lors de la réunion du Comité central tenue à Enugu (Nigéria) du 12 au 19 janvier 1965.

Les RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES entre orthodoxes et catholiques ne cessent de s'améliorer ; elles se manifestent, entre autre, dans des contacts et des visites réciproques entre les deux clergés, à l'occasion de fêtes religieuses ou de congrès. Au printemps 1964, les étudiants de la Faculté de théologie orthodoxe de Belgrade furent les hôtes de leurs collègues catholiques de la faculté de Ljubljana ; ils visitèrent également la faculté de théologie catholique de Zagreb ; en suite de quoi les séminaristes de Zagreb, membres de la Section des théologiens pour l'Unité de l'Église, rendirent la visite aux théologiens de Belgrade. L'Église des Pères capucins de Ljubljana célébra, en janvier dernier, un « jeudi œcuménique » : prières communes, placées sous le patronage des SS. Cyrille et Méthode, apôtres communs des Slaves : une assistance nombreuse y prit part ainsi que le protoprêtre orthodoxe de la ville, R. P. Alexandre ŠIMIĆ.

Relations interconfessionelles. — ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Catholiques :* Pour la visite à Rome, le 15 février, des deux délégués de S. S. le patriarche œcuménique, Mgr Méliton et Mgr Chrysostome, voir la rubrique : « Église catholique », p. 57.

Anglicans (et vieux-catholiques). Rappelons ici que les deux délégués de S. S. Athénagoras I, après s'être rendus à Rome ont été également à Londres et à Utrecht pour communiquer

à l'Église anglicane et à l'Église vieille catholique les décisions de la Conférence de Rhodes III les concernant. Arrivés le 17 février à Londres, ils ont été reçus le 18 à Lambeth par le Dr. RAMSEY, avec lequel ils eurent une conversation amicale sur la reprise des discussions doctrinales décidée à Rhodes et assistèrent à *Evensong* à Westminster Abbey. Le jour de leur arrivée un dîner avait été donné en leur honneur, où l'évêque de Winchester, Dr. F. ALLISON, représentait l'archevêque et le lendemain ils furent présents à une réunion du *Council on Foreign Relations*, à Lambeth [1]. Parvenus de Londres le 22 février à l'aérodrome de Schiphol (Pays-Bas), ils y furent salués par l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Andreas RINKEL, et le Prof. Chanoine Dr. MANN. Le lendemain 23, ils rendaient visite à l'archevêque dans sa résidence d'Utrecht, pour lui faire part des décisions de Rhodes vis-à-vis de l'Église vieille-catholique [2].

ENTRE NON-CHALCÉDONIENS : A l'initiative de l'empereur d'Éthiopie Haïle SELASSIÉ, devait se tenir du 17 au 23 janvier, à ADDIS ABEBA une RÉUNION de représentants des « anciennes Églises de l'Orient » et des « Églises Orthodoxes autocéphales », c'est-à-dire d'une part des Églises non-chalcédoniennes, séparées à partir de 451 et de l'autre des Églises orthodoxes byzantines. Le P. VERGHÈSE [3] avait précisé qu'il ne s'agissait pas d'un Concile mais d'une sorte de « rencontre au sommet », bien que certains patriarches, étant donné leur âge et leur éloignement, se feraient sans doute représenter par un autre évêque. Chaque délégation comprendrait en principe cinq membres, avec en plus des secrétaires et des conseillers théologiques. Au programme figurait la coopération pour la formation des prêtres ; la création d'une Faculté de théologie commune ; l'action d'évangélisation

1. Cfr *CT*, 19 février.
2. Cfr *AKID*, 23 février.
3. Le Père P. VERGHÈSE, de l'Église syrienne de l'Inde et personnalité du *COE* avait expliqué au Journal *L'Orient* de Beyrouth qu'il avait soumis le projet d'une telle réunion à l'Empereur HAÏLE SELASSIÉ en 1950, mais qu'alors il y avait conflit entre les Églises copte et éthiopienne, et un autre entre les Églises syrienne d'Antioche et de l'Inde. L'entrée des Églises arméniennes au COE en 1952 avait facilité certains contacts.

en Afrique et en Asie ; la question des relations avec les autres Églises. Il devait y avoir une double conférence : dans la première seraient traités les problèmes propres aux Églises non byzantines ; dans la seconde, les rapports mutuels de toutes les Églises invitées, et ainsi chalcédoniens et Orthodoxes devaient débattre ensemble de la question capitale de l'unité entre les uns et les autres, unité dont une consultation tenue à Aarhus sous les auspices du COE du 10 au 14 août dernier et où était présent le P. Verghèse lui-même, avait exploré de manière extrêmement positive les bases doctrinales en aboutissant à un accord (cfr *Irénikon* 1964, nº 4, p. 548-551). La plupart des Églises orthodoxes avaient déjà désigné leurs délégués [1]. Finalement surgirent quelques difficultés, et seules les Églises non-chalcédoniennes se réunirent à Addis-Abeba. Il est fort regrettable que cette magnifique occasion n'ait pas permis ce dialogue entre les deux groupes d'Églises qui ont des affinités toutes spéciales et dont l'union serait un bienfait pour tout l'Orient chrétien.

Du 15 au 21 janvier eut donc lieu la RÉUNION des six ÉGLISES NON BYZANTINES [2] et qui, depuis les quinze siècles de leur séparation d'avec le reste de la chrétienté, tiennent pour la première fois une conférence commune. Le programme initial à peine modifié fut, après la Conférence, résumé en six points : le monde moderne et nos Églises ; la formation théologique ; l'évangélisation ; nos relations avec les autres Églises ; l'institution d'un organisme pour des relations permanentes entre nos Églises ; déclaration sur la paix et la justice dans le monde.

1. Par exemple le Saint-Synode russe en date du 22 décembre, déléguant à Addis Abeba les métropolites NIKODIM et ALEXIS de Tallinn, l'évêque VLADIMIR de Voronež, M. Alexis BUEVSKIJ et le prof. N. ZABOLOCSKIJ (*ŽMP* 1965, nº 1).

2. Rappelons qu'il s'agit des six Églises dont les patriarches avaient conféré à l'Empereur d'Éthiopie le titre de « Défenseur de la foi » : CYRILLE VI, chef de l'Église copte ; JACOB III, patriarche syrien d'Antioche et de tout l'Orient ; VAZKEN III, catholicos suprême de tous les Arméniens (Etchmiadzin) ; KHOREN Ier catholicos des Arméniens de Cilicie ; l'Abuna BASELIUS, chef de l'Église éthiopienne, et AUGEN Ier, chef de l'Église syrienne de l'Inde. Les branches unies à Rome de ces diverses Églises n'avaient pas été invitées, puisqu'il s'agissait de l'union avec l'Orthodoxie.

Notons que furent proposées certaines réformes internes : revision des règles du jeûne et de l'abstinence ; participation de la jeunesse à la vie de l'Église ; efforts en vue du renouvellement de l'esprit monastique ; adoption du calendrier grégorien.

Le point du programme sur « les relations avec les autres Églises » fut l'objet d'une attention spéciale : la Conférence s'est félicitée des rapports avec le COE, mais les relations avec les Églises orthodoxes, et également avec l'Église catholique romaine, ont donné lieu à des paragraphes particulièrement notables du rapport final. Pour l'ÉGLISE ORTHODOXE : nouvelle étude doctrinale dans le contexte historique en tenant des conclusions du genre de celles d'Aarhus :

« Même si nous entendons arriver à l'union de toutes les Églises, en raison d'une plus stricte affinité dans la foi et de la parenté spirituelle qu'elles ont avec nous, nous devons développer les rapprochements avec les Églises orthodoxes orientales. Cette considération nous conduit à affronter la question de nos relations avec ces Églises en première étape. Nous avons partagé la même foi et communion jusqu'au concile de Chalcédoine en 451, puis est survenue la séparation. En ce qui concerne la controverse christologique, nous espérons que les études communes inspirées par une mutuelle compréhension éclairera notre intelligence des positions réciproques. C'est pourquoi nous décidons d'instituer officiellement une nouvelle étude de la doctrine christologique à replacer par nos théologiens dans son contexte historique, en prenant en considération tant les études précédentes que les consultations non officielles qui ont eu lieu lors des rencontres du COE ».

Pour l'ÉGLISE CATHOLIQUE : ouverture d'un dialogue entre Églises, compte tenu du problème délicat des uniates :

« Avec l'Église romaine, nous partagions également la même foi et communion jusqu'à Chalcédoine, puis la séparation est survenue. Nous nous réjouissons de la nouvelle conscience que l'Église catholique commence à manifester de son côté en reconnaissant les autres Églises, et en particulier les Églises orthodoxes d'Orient. En prenant en considération cette nouvelle disposition d'esprit, nous sommes engagés à entrer aussi nous-mêmes en conversation avec l'Église catholique, en vue d'une compréhension plus étroite. Dans nos rapports avec elle, le principe du dialogue au niveau des Églises

doit être adopté. En relation avec ceci, nous demanderons à l'Église catholique romaine de reconsidérer tant la théorie que la pratique concernant le maintien des Églises uniates et le prosélytisme parmi les membres de nos Églises. Nous sommes heureux de noter que les Églises orthodoxes orientales ont également exprimé une attitude positive en vue d'établir un dialogue avec l'Église catholique romaine et nous espérons qu'il sera possible pour nos Églises de marcher dans cette direction en collaboration avec elles »[1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Méthodistes.* Les dernières RÉPONSES parvenues des DIOCÈSES ANGLICANS sur la question du projet d'union avec les méthodistes[2], continuent à manifester de fortes réserves sur certains points[3]. Il semble qu'on puisse augurer déjà que la réponse donnée par les Convocations en mai prochain ne sera pas entièrement positive. Il n'est pas question d'un « non » mais on s'achemine vers une demande de nouvelles discussions[4]. Cette éventualité est d'ailleurs confirmée de manière intéressante par un Éditorial du *Methodist Recorder*, qui prévoit lui aussi une attitude semblable de la part des méthodistes : il ne suffirait pas d'une légère majorité. On irait donc vers de nouvelles discussions sur des points controversés et à éclaircir[5]. Cependant, pour éviter des délais équivalant à un rejet, le *Recorder* suggérerait de limiter les discussions à une nouvelle période de deux ans. Toutefois un élément nouveau est peut-être intervenu du côte anglican, à savoir une large APPROBATION DU RAPPORT par la CHAMBRE DES LAÏCS

1. Sur ce texte du rapport, cfr KOINONIA, Rome, 15 février.
2. Cfr *Irénikon* 1964, pp. 121, 272, 388, 536.
3. C'est aussi le point de vue — pour des raisons opposées — du *CT* (anglo-catholique) et du *CEN* (Evangelical).
4. Chelmsford, nécessité de nouvelles discussions ; clergé : 320 contre 101 ; laïcs: 5440 contre 3063. Leicester, 10 doyennés sur 16 : « clarifications et nouvelles discussions » ; Liechfield : « une grande majorité pour plus de clarté sur divers points » ; Durham : 75% du clergé et 61% des laïcs pour de nouvelles discussions. Rappelons que le plan est généralement approuvé « in broad outline ». Cfr Manchester : 230 clergé contre 9, 375 laïcs, contre 88, mais ici pas de chiffre sur les détails du Plan. Pour un plaidoyer en faveur du service de réconciliation voir : The Most Rev. Ed. MORRIS (archevêque de Llandaff), *Anglicans and Methodists : The Key Question*, dans *CT* 8 janvier, p. 13.
5. La chose nous a été confirmée par une opinion épiscopale modérée, qui parlait de « reculer pour mieux sauter ».

de la *Church Assembly* le 19 février : cette chambre a approuvé « en gros » (broad outline) à la majorité d'environ quatre-cinquième le rapport, mais elle a aussi rejeté par 104 voix contre 49 un amendement réclamant des conversations ultérieures « afin d'examiner plus attentivement les matières relatives à l'Évangile, au ministère et aux sacrements au sujet desquelles beaucoup d'incertitude demeure encore » ; certains votes laissent percer toutefois quelque inquiétude [1]. Dans quelle mesure ces votes influenceront-ils, étant donné les résultats au niveau diocésain, la décision des Convocations [2] ?

Protestants. Avant de se rendre à Enugu, le Dr. RAMSEY a fait un TOUR du Nigéria du 5 au 11 janvier, et a posé le 7 la première pierre de la cathédrale d'Ibadan. En rentrant à Londres, après Enugu, il a rappelé dans son allocution à la Convocation le 19 janvier que le PLAN D'UNION DU NIGÉRIA (anglicans, presbytériens et méthodistes) sera probablement adopté à la fin de l'année. C'est seulement après cet événement que les autres provinces anglicanes définiront leurs RELATIONS avec la nouvelle Église. Quand des relations de communion seront établies, ce ne sera pas directement à l'intérieur de la Communion anglicane, mais au sein de la « Wider Episcopal Fellowship » (autres Églises épiscopales non anglicanes en communion ou relation avec Cantorbéry) [3].

1. Par 140 voix contre 17, on demandait avant l'intercommunion l'établissement d'un corps consultatif pour « considérer les problèmes » et « clarifier les doutes ». Sur le service de réconciliation ; « approbation générale » par 93 contre 31 et rejet (à assez faible majorité) par 62 contre 57 d'un amendement exprimant la « profonde inquiétude » manifestée par des membres des deux Églises devant les « interprétations contradictoires » données à propos du service.

2. La 131e ISLINGTON CONFERENCE des ÉVANGÉLIQUES CONSERVATEURS s'est tenue à *Church House*, Westminster. Le président, le Rev. P. JOHNSTON, a déclaré le 12 janvier que dans la question méthodiste il fallait rejeter tout ce qui pouvait être contraire à l'Écriture et éviter tout ce qui pouvait rendre l'union avec les autres *Free Churches* plus difficile. Il importe, à son sens, de multiplier les actes de réception réciproque du sacrement en anticipant même sur les services de réconciliation.

3. Cfr *CT* 22 janvier. — Dans un article : *Towards Unity in Nigeria* paru dans *CEN*. du 11 décembre, l'évêque Stephen NEILL rappelle qu'au Nigéria les négociations sont facilitées du fait qu'il n'y a que ces trois formations dans la proportion : anglicans 70%, méthodistes 20%,

LUTHÉRIENS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Catholiques*. Le 1er février a eu lieu à Strasbourg l'inauguration de l'INSTITUT luthérien pour la RECHERCHE ŒCUMÉNIQUE, destiné à s'occuper spécialement des questions relatives au catholicisme romain. Pour cet événement important voir dans ce nº d'*Irénikon*, p. 118. Sur les travaux de l'Institut, cfr *Institut für oekumenische Forschung* dans *Lutherische Monatshefte* 1965, nº 2, pp. 91-93.

ENTRE PROTESTANTS. — Sur le PLAN D'UNION EN AUSTRALIE entre presbytériens, méthodistes et congrégationalistes (l'Église anglicane en réorganisation n'a pu participer), voir le remarquable article de Marc-André LEDOUX, *Un projet australien d'Église Unie*, dans *Foi et Vie*, sept.-oct. 1964, pp. 329-344. Ces Églises, de type protestant introduisent l'épiscopat, qu'elles recevraient éventuellement de l'Église de l'Inde du Sud avec laquelle elles établiraient une sorte de convention d'union.

Mouvement œcuménique. — Le Comité Central du COE, qui s'était réuni la dernière fois en septembre 1963 à Rochester (USA)[1], a tenu des assises du 12 au 21 janvier à ENUGU (Nigéria Oriental) dans la province que gouverne l'un des six présidents du COE, Sir Francis Ibiam. C'était la première fois qu'un comité central avait lieu sur le continent africain, dont sont membres une trentaine d'Églises et qui pose à l'Église des problèmes particulièrement brûlants[2]. Le thème principal : « Conversion au Christ et Service au Monde » a d'ailleurs été introduit par des orateurs africains. Comme l'indiquait notre Chronique précédente, au-delà de la routine normale du COE, le programme

presbytériens 10%. De plus les anglicans sont pratiquement tous *evangelicals* (« quasi no anglo-catholic on the spot »). Il juge le service de réconciliation « le meilleur jamais vu » : il écrit certes d'un point de vue *evangelical* et se félicite « qu'il ne soit pas question de nouvelle ordination ». Il pense toutefois qu'on a tenu soigneusement compte du point de vue anglo-catholique. On sait que l'évêque est resté le grand partisan de la méthode employée en Inde du Sud.

1. Il n'y a pas eu de comité en 1964. Par erreur *SŒPI*, 14 janvier mentionne Odessa — mais il s'agissait du comité exécutif —, et Paris en 1963 (lire 1962). On pourrait souhaiter que *SŒPI* soit plus attentif à éviter certaines petites erreurs matérielles.

2. Le comité central s'était réuni en Asie dès 1953, à Lucknow (Inde).

comportait un point particulièrement important, celui des RELATIONS AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE [1] après la III[e] session du Concile, et le vote du *De Oecumenismo* et un autre problème, assez redoutable, la NOMINATION définitive d'un SECRÉTAIRE GÉNÉRAL à la succession du Dr. Visser' tHooft [2]. A ce dernier propos, le comité exécutif de Tutzing avait proposé au vote du Comité Central le nom du Rev. Patrick RODGER, secrétaire exécutif de *Faith and Order*, mais un certain malaise s'était manifesté à ce sujet, le Comité exécutif ayant paru anticiper de diverses manières, et sans passer par le truchement d'un comité de nominations. M. Rodger lui-même ne considérait nullement sa nomination, comme un « congé d'élire » [3]. Et de fait le Comité central, réuni à huis clos (durant trois sessions sur les trente-cinq que comporterait ces assises) sous la présidence de E. A. PAYNE, le vice-président du Comité central [4], ne put homologuer la nomination du Comité exécutif. C'était moins une question de personne que la notion même de Secrétaire général qui était en jeu, à l'étape atteinte actuellement par le COE, où se côtoient diverses tendances : poursuivre dans la ligne Visser't Hooft, en conservant au Secrétaire général un rôle dirigeant, ou, au contraire, faire du Secrétaire général un subordonné du Comité exécutif, tout cela dans une situation où il importe de faire face à l'afflux massif d'Églises orthodoxes et au changement de climat dans les relations avec Rome. On comprend que l'évêque anglican de Rochester ait pu écrire

1. Celle-ci avait délégué deux OBSERVATEURS officiels, le Père Pierre DUPREY P. B., et le Père Jérôme HAMER O. P., tous deux du Secrétariat pour l'Unité. On pourra lire de ce dernier une conférence, du 13 février, parue sous forme d'articles dans l'*Avvenire d'Italia*, des 19 et 20 février 1965 : *A che punto è il dialogo fra la Chiesa Cattolica et le altre comunità cristiane ?*

2. Sur l'ensemble du comité Central d'Enngu, voir : Interview de C. WESTPHAL (membre du comité central) : le *Concile Œcuménique des Églises à l'Heure Africaine* (propos recueillis par G. RICHARD MOLARD) dans *Réforme*, 6 février.

3. Il devait faire preuve tout au long d'un flegme qui forcerait l'admiration.

4. Voir dans *CT* la lettre de ce dernier et de l'évêque de Rochester, mettant les choses au point à propos d'un commentaire du grand journal anglican. Cfr également *Kirche in der Zeit*, fév., p. 54 et *C. Westphal*, *art. cit.*

« qu'on était certes à un moment difficile pour changer le pilote du vaisseau œcuménique ». Aussi, dans l'incertitude actuelle, M. VISSER'T HOOFT a-t-il été prié de continuer à assumer sa charge jusqu'en été 1966 [1], son successeur (M. Rodger n'étant pas exclu) devant être nommé par le prochain comité central en février 1966, et aidé ainsi dans ses premiers pas. C'est dans cette perspective qu'a été formé un comité de nominations de 17 membres (dont 3 du comité exécutif), d'ailleurs sous la présidence d'un évêque anglican dynamique, le Rt. Rev. John SADIQ (de Nagpur, Inde), comité qui pourra se livrer à des sondages approfondis [2].

Sur la question des RELATIONS AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE on entendit d'abord un RAPPORT général du Dr. VISSER'T HOOFT qui, après avoir rappelé plusieurs faits dont il faut se souvenir pour une juste appréciation des décisions conciliaires, a déclaré que « Rome ne se tient plus à l'écart mais exprime le désir de relations fraternelles avec les autres Églises, reconnaissant que le Christ y est à l'œuvre ». Il exprima le souhait d'une participation à une tâche commune. Puis le pasteur Lukas Vischer, en qualité d'observateur du COE à Vatican II, fit un exposé très détaillé et écouté avec attention, sur chacun des schémas promulgués ou qui le seront plus tard, en portant un jugement équitable et en ajoutant quelques propositions relatives aux textes encore en cours d'élaboration [3]. Le terrain ainsi préparé, le Comité central a discuté ce rapport précis et prit

1. Il s'agissait d'un compromis, certains ayant souhaité voir le Dr. V. H. poursuivre jusqu'à la 4e Assemblée générale en 1968.

2. Les 3 membres du comité exécutif : Kathleen BLISS anglicane, (Roy. Uni), Sir Francis IBIAM réformé (Nigeria), M. J. Irwin MILLER, Disciples of Christ (USA) ; autres membres : archiprêtre V. BOROVOJ, orthodoxe (URSS), H. H. HARMS, luthérien (Allemagne) év. Ignatius HAZIM, orthodoxe (Syrie), J. KOTTO, réformé (Cameroun), E. E. LONG United Church (Canada), John MARSH, congrégationaliste (Angleterre), év. J. K. MATHEWS, méthodiste (USA), métropolite MÉLITON d'Heliopolis et Theira, orthodoxe (patriarcat œcuménique), R. OBERMÜLLER, Église Unie (Argentine), J. Coventry SMITH, réformé (USA), E. H. TULLER baptiste (USA), év. WESTERGAARD-MADSEN, luthérien (Danemark), Ch. WESTPHAL, réformé (France), Mme B. E. WYLLIE, méthodiste (Australie).

3. Sur ces rapports voir *SŒPI* 21 janvier. Les 2 observateurs catholiques firent en séance de commission leurs remarques sur ce rapport du Dr. L. Vischer, dont on lira un extrait plus loin, p. 111.

une mesure fort importante en approuvant finalement — à l'unanimité moins trois voix [1] — la formation d'une commission mixte (COE-Église catholique) ou plutôt d'un groupe de travail chargé d'exposer les conditions fondamentales du dialogue, d'entreprendre l'étude de questions doctrinales relevant de *Foi et Constitution*, d'examiner des questions pratiques controversées comme les mariages mixtes, la liberté religieuse ou le prosélytisme, enfin d'assurer une collaboration en matière économique et sociale, ou sur les questions communes aux Églises en face du Monde moderne, sans oublier le problème missionnaire [2]. Cette commission comprendra huit membres du côté COE et six pour l'Église catholique romaine [3]. L'Église catholique a approuvé de son côté ce nouvel organisme lors de la visite du Card. Bea à Genève le 18 février. Il avait été projeté en relation avec le Secrétariat pour l'Unité [4]. Par cette initiative historique, s'inaugure une période vraiment nouvelle de collaboration entre Rome et le COE, collaboration qui après un temps de probation ira en s'officialisant de plus en plus.

Le Comité central a pris plusieurs mesures relatives aux questions internationales, spécialement en ce qui concerne l'Afrique. Il a décidé la réunion d'une ASSEMBLÉE mondiale dans la ligne « Vie et Action » à GENÈVE en 1966 sur le thème : « ÉGLISE ET SOCIÉTÉ : responsabilité des Églises dans la transformation du monde moderne ». La 4e ASSEMBLÉE MONDIALE du COE doit se tenir en 1968, mais le lieu n'en a pas encore été fixé. Ce sera, peut-on présumer, en Afrique.

Concernant ce qui vient d'être dit sur la réception du cardinal BEA à Genève il faut noter que c'était la première fois

1. Les représentants de Constantinople (Mgr Méliton) et de Moscou (Mgr Nikodim) appuyèrent particulièrement le projet. Mgr Méliton (président de l'assemblée de Rhodes III en novembre dernier) insista aussi à cette occasion sur le dialogue bilatéral Rome-Orthodoxie, nettement distinct, mais de nature à favoriser le nouveau dialogue Rome-COE, et vice-versa (Cfr J. HAMER, *art. cit.*, 20 févr.).

2. Il ne prendra pas de décision mais soumettra ses propositions à des organismes désignés.

3. Le COE a un nombre supérieur de représentants en raison des diverses tendances présentes en son sein.

4. Sur cette préhistoire de la commission, cfr *Koinonia* Rome, 15 février.

qu'un prélat de haut rang de l'Église catholique y était ainsi l'objet d'une réception officielle. Il y était amené en sa qualité de président du Secrétariat pour l'Unité.

Étaient présents à cette réception d'une part, outre le cardinal, Mgr WILLEBRANDS, Mgr CHARRIÈRE évêque de Fribourg, du Secrétariat pour l'unité, et d'autre part, outre le Dr. W. VISSER'T HOOFT, le pasteur Marc BOEGNER, l'un des anciens présidents du COE, président d'honneur de la Fédération protestante de France et membre de l'Académie française, invité spécialement pour rehausser l'événement de sa présence.

Rapportons ici les parties les plus importantes des discours prononcés.

« La rencontre d'aujourd'hui a dit le cardinal Bea peut être considérée de véritable portée historique ». « Le Saint Siège accepte pleinement — et je suis particulièrement heureux de pouvoir le communiquer officiellement en cette circonstance — la proposition faite par le Comité central du COE à Enugu le mois dernier, d'instituer un comité mixte, composé de huit représentants du COE et de six de l'Église catholique, pour explorer en commun les possibilités de dialogue et de collaboration entre le Conseil et l'Église catholique (...) Cette rencontre, a précisé le cardinal Bea, est aussi un symbole de perspectives fécondes pour d'ultérieurs développements. En effet, de la même manière qu'existent dans le COE d'une part les contacts entre les diverses Églises membres du Conseil et d'autre part les contacts de celles-ci avec le COE lui-même, ainsi le Secrétariat pour l'unité, et par lui le Saint-Siège, a pris et veut développer des contacts directs avec les Églises ou Fédérations d'Églises singulières en Orient et en Occident, aussi bien qu'avec le COE comme tel ».

Le cardinal a ajouté : « Tout ceci ne signifie absolument pas que nous nous cachons les montagnes d'obstacles et de difficultés qui se dressent encore sur notre chemin. Nous en avons eu quelque exemple lors de la dernière semaine de la troisième session conciliaire et après. (...) Ce qu'il faut avant tout, c'est ne jamais se laisser décourager (...) Notre charité fraternelle et l'amour de l'unité nous donneront plutôt le courage d'un dialogue franc, même sur les questions difficiles. Cela vaut également pour les colloques à faire dans un domaine plus délicat, celui de la doctrine. Pour ceux-ci, nous avons tous une base commune : la parole de Dieu dans la Sainte Écriture ».

De son côté le Dr. Visser't Hooft a salué en ces termes le Cardinal et le pasteur Boegner :

« C'est une joie et un honneur pour notre Conseil, de recevoir à son quartier général deux hommes dont le nom est indissolublement lié à l'histoire et au développement actuel du mouvement œcuménique (...) Le moment où nous le faisons, c'est-à-dire quelques mois après la promulgation du décret snr l'œcuménisme, et quelques semaines après la déclaration faite par le Comité central de notre Conseil concernant une conversation approfondie avec l'Église catholique, est singulièrement propice. Notre rencontre n'aurait pas été possible sans une longue et lente préparation ; des contacts utiles ont été établis, mais il leur manquait la dimension ecclésiastique. C'est pourquoi nous nous sommes réjouis quand le pape Jean XXIII a décidé le Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens. Désormais, il y avait une adresse à Rome vers laquelle nous pouvions nous tourner pour discuter des questions d'intérêt commun ».

Quant au pasteur M. Boegner, il prit au nom de son expérience œcuménique la parole : « C'est une très grande joie pour moi dit-il, d'être ce matin à ce quartier général du COE dans ce centre qui incarne un labeur qui a débuté il y a 55 ans à la Conférence d'Edimbourg de 1910 (...) Quel chemin parcouru depuis lors ! (...) En vérité, si je ne croyais au miracle du Saint-Esprit, je dirais que je rêve ; car le vieillard un peu plus vieux que vous, Éminence, ou un peu moins jeune — de cinq mois — si je ne me trompe, le vieillard qui s'adresse à vous, aujourd'hui et à cette assemblée, peut dire qu'au cours des soixante années pendant lesquelles il a étudié le problème œcuménique et spécialement la question des rapports entre le catholicisme et le protestantisme — comment ne le croirais-je pas —, le Saint-Esprit n'a pas cessé d'agir dans nos diverses confessions, dans nos diverses Églises et que très particulièrement c'est lui, je tiens à le dire ici, qui a inspiré au pape Jean XXIII la décision de convoquer le Concile du Vatican. En vérité, nous sommes ici, vous et nous, pour chanter notre gratitude et notre joie au Dieu qui, par son Saint-Esprit, inspire des décisions aux hommes comme celle que je viens de rappeler et les prépare à se rencontrer dans le respect mutuel, dans la confiance et dans l'amour ».

Le cardinal Bea et le pasteur Boegner se sont rendus à Genève à l'invitation du Rassemblement œcuménique genevois et de l'Église catholique de Genève pour y échanger le 19 février un DIALOGUE PUBLIC en la Salle de la Réformation.

La première ASSEMBLÉE DE LA JEUNESSE ASIATIQUE CHRÉTIENNE a réuni à Dumaguete City près de MANILLE (Philippines) six cent délégués de 16 nations — du Pakistan Occidental à la Corée du Sud, y compris l'Australie et la Nouvelle Zélande — du 28 décembre au 10 janvier. Organisée par la Conférence chrétienne d'Asie Orientale et le département de la Jeunesse du COE, l'Assemblée avait pour thème : « Christ, la Vie » et rechercha quelle était la place de la jeunesse dans l'Asie d'aujourd'hui.

Selon le comité préparatoire : « Dans chaque pays d'Asie, les Églises ont besoin de la vision, du courage et de l'engagement de la jeunesse pour se dégager des étroitesses confessions ». Les délégués ont énoncé quatre principes : 1) L'Église doit être solidaire de la société dans son ensemble et surtout du sous-prolétariat ; rester libre, ne pas s'identifier totalement à un parti politique ni créer le sien ; 2) L'Église doit montrer à ses membres comment s'engager dans la politique en y étant les témoins de la Parole de Dieu ; 3) Quand l'Église se sent appelée à faire une déclaration solennelle et prophétique, elle veillera à ce que son seul critère soit la Parole de Dieu et non pas l'intérêt national ou l'esprit de classe ; 4) il est important que l'Église prie pour l'État, le gouvernement et les chrétiens engagés dans la politique [1].

QUELQUES ARTICLES :

Rythmes du Monde, publie un fascicule entier (1964, 4) *Concile et Mission de l'Église* comprenant un nombre considérable d'interventions conciliaires de la III[e] session : *L'Église face au monde* (S. B. Maximos IV, Card. Roy et Duval, MMgr Schmitt, Zoghby et Charue) ; *L'Église et la culture* (Card. Lercaro, MMgr Lokuang et Massa) ; *La lutte contre la misère*(R. P. G. Mahon, MM. Norris et Vasquez) ; *Notion théologie de la mission* Card. Bea, Frings, et Léger ; MMgr Moors, Geeraerts, Zoghby, Zoa,

1. Cfr *SŒPI*, 3 décembre.

Gantin, Velasco et Grotti) ; *L'apostolat des Laïcs* (Card. Suenens et Duval) ; et d'autres interventions sur divers sujets, ainsi qu'une chronique de la IIIe session par M. Villain.

Humanitas (Brescia) nov.-déc. 1965 publie un fascicule entièrement consacré à l'œcuménisme : *Ecumenismo, vocazione della Chiesa*. Collaborateurs : A. Bellini, A. Brunello, G. Caprile, G. Capra, R. La Valle, M. Modesto, G. Pattaro, M. Vingiani.

Le Monde Nouveau (Faculté de théologie de Montréal), mars-avril 1964 contient un excellent article du Chan. Philippe Delhaye, *Plaidoyer pour la liberté religieuse.*

VUC, décembre 1965 : *Le décret conciliaire sur l'œcuménisme.* I. Quelques réflexions en guise d'introduction (C. J. Dumont). II. Texte du décret (avec une légère retouche dans la traduction). — Une interview de S. Ém. Mgr le métropolite Nicodème (cfr plus haut, p. 58) [1].

Le 1er mars 1965.

1. On nous prie d'annoncer 1° : les Sessions œcuméniques organisées par le *Cercle œcuménique universitaire de Louvain*, en collaboration avec le Centre *Unité Chrétienne de Lyon* :

A) Session d'initiation, du 21 au 24 août, dirigée par le R. P. Roche, s. j. du Centre Unité Chrétienne de Lyon ; sujet : *Initiation à l'œcuménisme.*

B) Session du second degré, du 28 au 31 août, dirigée par le R. P. Michalon, directeur du Centre *Unité Chrétienne de Lyon*, avec la collaboration du Chan. Giblet, professeur à l'Université catholique de Louvain et du Pasteur Le Fort, prof. à la Faculté de théologie protestante de Bruxelles. Thème : *La Parole de Dieu.*

Les sessions ont lieu à l'abbaye Sainte-Gertrude à Louvain. Renseignements et inscriptions : Cercle Œcuménique Universitaire, Abbaye Sainte-Gertrude, 4 Half-Maartstraat, Louvain.

II° La Session œcuménique du 28 au 31 août au monastère de N. D. d'Ermeton-sur-Biert (Belgique). Thème : *Le Décret conciliaire sur l'Œcuménisme.*

Trois nécrologies

I. Mgr l'Évêque Cassien (1892-1965).

Avec le décès de Mgr l'évêque Cassien, recteur de l'Institut orthodoxe de St-Serge à Paris, survenu le 4 février 1965, disparaît une grande figure du monde religieux et œcuménique contemporain. Ce décès a suivi de quelques semaines celui du Professeur L. Zander (voir plus loin, p. 108), et cette double perte, qui, devant Dieu, est sans doute un gain, affligera les nombreux amis que l'Institut St-Serge possède dans le monde occidental depuis de longues années. Perte d'autant plus sensible que deux autres vétérans du même Institut, le Professeur Kartašev et le P. Zenkovsky nous avaient quittés il n'y a pas bien longtemps. Tous les quatre avaient connu de près la révolution russe et avaient apporté dans nos pays, avec l'amour de leur patrie et de leur Église, le trésor spirituel purifié de leur grande infortune qui imposait le respect à tous. Cette génération se fait rare aujourd'hui.

Mgr Cassien (Serge Bezobrazov) était né à St-Pétersbourg en 1892. Il fit ses études à l'université de cette ville, et prit ses grades en histoire. En 1917, il était chargé de cours à l'université de Petrograd, d'où il fut transféré à Tachkent, pour revenir ensuite dans sa ville natale en 1921. Ce n'est qu'alors qu'il put quitter la Russie pour se rendre à l'étranger. Après une résidence de deux ans à Belgrade, il vint en France lors de la fondation de l'Institut St-Serge (1925), où il enseigna l'exégèse du Nouveau Testament. Devenu moine et entré dans les ordres en 1932, créé archimandrite en 1936, il fut, très tôt après, membre du Comité provisoire du Conseil œcuménique des Églises et prit part à ses réunions les plus importantes. De 1939 à 1946, il résida au Mont Athos en qualité de moine. Rentré en France, il fut consacré évêque titulaire de Catane, relevant du patriarcat œcuménique de Constantinople, et depuis ce moment il exerça la charge de recteur de l'Institut St-Serge.

On possède de lui deux ouvrages importants : *La Pentecôte*

johannique (1939) et, en russe, *Le Christ et la première génération chrétienne* (1950). Outre cela, il écrivit de nombreux articles et opuscules, que nous ne pouvons énumérer ici. Signalons toutefois l'étude qu'il a donné à *Irénikon* en 1956 (p. 5 sv.) sur *La Bénédiction de l'eau de l'Épiphanie à la lumière du Nouveau Testament*, étude présentée au Congrès liturgique de St-Serge en 1955.

Parlant et lisant couramment plusieurs langues, Mgr Cassien possédait dans les matières exégétiques qui lui étaient chères une érudition remarquable. Sa sympathie pour l'exégèse moderne ne lui enleva jamais son sens pastoral dans l'explication des Écritures, et l'on sentait toujours, même dans certaines de ses thèses hardies, l'appui solide de la foi. Il fit durant près de dix ans, en raison de sa fonction de recteur, la leçon inaugurale des « conférences de St-Serge », et ceux qui l'ont suivi dans ses thèmes aux contours souvent inattendus, ont toujours senti cette flamme et cette assurance qui, par un contact assidu avec la pensée biblique, empêchait de faire un faux pas en dehors de la grande culture chrétienne traditionnelle. Les moines de Chevetogne se souviennent volontiers des leçons qu'il leur fit il y a quelques années, sur le Saint-Esprit dans saint Jean, spécialement dans les discours après la Cène.

En œcuménisme, il était d'une largeur extrême. Plusieurs se rappelleront la déclaration qu'il fit un jour concernant la possibilité d'intercommunion entre les Orthodoxes et les Catholiques, déclaration qui resta sans doute pure théorie, mais qui faillit créer un incident dans le monde de l'œcuménisme.

L'évêque Cassien présidait depuis un certain nombre d'années la revision en langue russe du texte du Nouveau Testament, revision sans doute aujourd'hui achevée.

A la veille de la première session du Concile, on devina qu'une invitation à son adresse de la part du Secrétariat pour l'Unité serait bien accueillie. L'invitation vint, et, durant les trois sessions, Mgr Cassien occupa dans la tribune des observateurs une place en vue facilement repérée, d'où il assistait aux cérémonies avec nne piété qui faisait l'édification de tous ceux qui pouvaient l'apercevoir — c'est-à-dire de plus de la moitié des Pères du Concile. Son rôle parmi les observateurs fut plutôt effacé. Son grand âge, ses infirmités ne lui permettaient pas de se mêler beaucoup aux autres. On le trouvait généralement dans sa chambre d'hôtel, au « Castelli » où résidaient les observateurs, et où il était toujours heureux de recevoir des visites. Lors de son arrivée en la première session, une

des premières personnalités qu'il rencontra — c'était au bureau de presse — et qui s'approcha de lui avec un curieux intérêt, fut Mgr Canzionieri, évêque auxiliaire de Messine. « Vous êtes évêque de Messine ? Et bien ! moi, dit-il, je suis évêque de Catane ». Cette découverte ne gêna nullement l'interlocuteur, qui se trouva ravi d'apprendre que l'Orthodoxie avait elle aussi ses évêques titulaires, et que ceux-ci avaient leurs sièges en Occident, tout comme les nôtres en Orient.

Mgr Cassien faisait chaque été, au cours de ses dernières années, un séjour en Espagne. Là aussi il se fit des amis. C'est lors de son dernier retour que lui survint, un peu avant la troisième session du Concile, sa première alerte. On le crut incapable de recommencer un nouveau voyage. Mais sa ténacité, dont les gens de son entourage ne parvinrent pas à venir à bout, lui fit faire encore acte de présence vers la fin de la troisième session. De le voir fort fatigué et diminué, ses amis comprirent que son état de santé ne lui laisserait plns longue vie. En effet, quelques semaines après son retour, ses derniers jours vinrent. Il laisse le souvenir d'un grand serviteur de son Église, d'une très grande piété et d'un très grand effacement.

Les obsèques de Mgr Cassien ont été célébrées le lundi 8 février dans l'église de l'Institut St-Serge, en présence d'une nombreuse assistance et de plusieurs représentants officiels orthodoxes, catholiques, anglicans et protestants. Des personnalités ont pris la parole pour rappeler surtout ce que l'évêque défunt a signifié pour les relations œcnméniques depuis à peu près une qnarantaine d'années. Le pasteur M. Boegner n'a pas manqué d'évoquer en même temps la figure du professeur L. Zander. On sentait, dans l'allocution de ce vétéran de l'œcuménisme, l'émotion de voir disparaître l'un après l'autre les grands artisans du rapprochement que notre siècle a vu s'opérer entre les chrétiens. L'enterrement a en lieu dans la crypte de la jolie petite église russe du cimetière de Ste-Geneviève-des-Bois, où tant de noms rappellent le récent et prestigieux passé de l'émigration russe en Europe occidentale.

II. Le Révérend Père Euthyme Mercenier (1885-1965).

Le 13 janvier 1965, mourait le R. P. Euthyme Mercenier, moine de Chevetogne. Sa physionomie était bien connue de tous les amis du monastère et de beaucoup de milieux de l'Orient où il avait fait plusieurs fois des séjours prolongés.

Né à Émines près de Namur le 8 novembre 1885, il fit ses études

secondaires au Collège St-Joseph de Virton, et entra à la fin de celles-ci à l'Abbaye de Maredsous en automne 1904. Reçu au noviciat sous le nom de frère Feuillen, il fit sa profession le 25 mars 1906. Son patron, saint Feuillen, était un de ces vieux moines celtiques qui vécurent dans la région voisine et dont le sonvenir est demeuré vivant jusque dans le folklore. On voulut spécialiser le jeune frère dans les études d'histoire monastique, mais le cours de sa vie devait le diriger autrement : pas tout à fait cependant, car il retrouverait plus tard les vieux moines orientaux sur son chemin et s'intéresserait à leur ascèse.

Doué pour les langues anciennes, on lui fit faire, avant et après ses études ecclésiastiques, une licence en philosophie et lettres et un complément de philologie classique à l'université de Louvain, où il se fit apprécier d'un des meilleurs latinistes de l'époque, le chanoine Remy. De bonne heure, on l'affecta, à l'enseignement des humanités à l'école abbatiale de Maredsous. Il y fut un célèbre professeur de grammaire et de syntaxe, et tous ceux qui passèrent par ses mains conservèrent de ses cours de latin et de grec, de sa bonhomie et de sa candide jovialité, un souvenir inoubliable.

Durant son noviciat, comme il l'a quelquefois raconté, l'idée de l'Orient le poursuivait dans sa prière, et se transforma en une sorte d'appel. C'est de cette époque même que datent ses premières traductions des livres liturgiques grecs. Il les conserva soigneusement pendant vingt-cinq ans dans de précieux cahiers, qui virent le jour à partir de 1932, tout d'abord dans la revue *Irénikon*, puis, avec d'amples développements, dans les volumes bien connus : *La prière des Églises de rite byzantin*, dont le premier tome fut préfacé en 1937 par le cardinal Tisserant.

Quelques savants confrères de dom Mercenier, comme dom Hugues Gaïsser et dom Placide de Meester, alors professeurs au Collège grec de Rome, furent les témoins de ses premières aspirations vers les choses orientales. Les séjours qu'ils faisaient durant les vacances d'été dans leur monastère étaient mis à profit par quelques jeunes pour une initiation, et le Frère Mercenier était parmi les plus ardents.

Une première année de théologie qu'il fit à St-Anselme de Rome (1910-1911) l'amenait si souvent au Collège grec que ses supérieurs jugèrent prudent de ne pas l'y laisser pour ne pas entraver sa formation. On l'envoya alors au Mont César à Louvain, où il fut l'élève de dom Lambert Beauduin, qu'il aida de toute son ardeur dans la mise en œuvre du mouvement liturgique. Ordonné prêtre en 1913,

il devait bientôt se consacrer à l'enseignement durant de longues années. Son goût de l'Orient persistait néanmoins. C'est ce qui détermina le choix de sa personne pour faire partir du groupe maredsolien qui, après la guerre de 1914, vint prendre, pendant environ un an, la relève des moines de Beuron au monastère de la Dormition à Jérusalem (1919-1920). Rentré à Maredsous, et y ayant repris ses anciennes fonctions de maître de syntaxe, dom Feuillen conserva de son passage en Orient une nostalgie incoercible.

Nous lisons de lui dans la revue *Studion* de Rome (août 1925), p. 121 sv.), dont le rédacteur, D. Cirillo Korolevskij, était devenu son correspondant, un article de cinq pages intitulé *Quelques réflexions au sujet d'une synthèse de la doctrine orthodoxe sur l'organisation de l'Église.* C'est une recension développée de l'ouvrage du P. Spačil S. J. : *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati* (Rome 1923-1924). Ni l'ouvrage ni la recension ne portent la marque d'ouverture que les années postérieures montreraient. C'étaient les idées du temps, et il fallait le génie du Cardinal Mercier et de dom Beauduin pour opérer en ce domaine la révolution nécessaire.

En septembre 1925, eut lieu à Bruxelles la grande semaine inaugurale de dom Beauduin pour l'Union des Églises, où vint précisément le Cardinal Mercier. « Celui qui n'a pas assisté à ces réunions, disait dom Beauduin lui-même, est en retard de dix ans ! » Dom Mercenier était là, et ce fut pour lui tout bénéfice. Admirateur du métropolite Szepticky, qu'il eut l'occasion d'y rencontrer, il fut appréhendé par le goût des choses slaves. C'était du reste l'époque où il était devenu l'ami de tous les étudiants russes émigrés qui fréquentaient, durant les vacances, l'abbaye de Maredsous.

Lorsque la fondation d'Amay fut décidée en 1925, grâce à l'énergie de dom Beauduin, il n'eut de cesse que de pouvoir s'y joindre. Toutefois ce n'est qu'en 1930 qu'il obtint son transfert à Amay. Il eut à y supporter les épreuves pénibles qui s'abattirent sur la communauté durant les années qui suivirent, et au cours desquelles, pendant un temps, il eut à s'occuper de la revue *Irénikon*. Il lui fut accordé de faire un séjour auprès du métropolite Szepticky en Galicie en 1937-1938 et il put alors visiter le célèbre monastère orthodoxe de Počaev. Il fut également l'hôte des Studites d'Uniov, fondation monastique ruthène à laquelle il s'intéressait particulièrement. Son goût de la liturgie orientale en effet ne se limitait pas aux livres. Il voulait se donner à l'Orient corps et âme, être un moine oriental d'adoption, et les efforts qu'il fit pour réaliser cet

idéal, même s'ils ne furent pas toujours couronnés d'un plein succès, furent très méritants.

De Chevetogne, où le monastère d'Amay s'était transporté en 1939, l'évacuation et la guerre de 1940 mirent dom Mercenier sur les routes de France. Il séjourna plusieurs mois au séminaire d'Ardouane (Hérault), où il eut pour compagnon d'évacuation, outre son confrère dom Lialine, le P. Louis Bouyer, qn'il aida dans la rédaction de son livre « Le mystère pascal ». Le P. Bouyer lui a rendu dans sa préface un beau témoignage.

Rentré durant la guerre à Chevetogne, les frontières slaves étant désormais fermées, c'est vers le Proche-Orient que ses désirs dès lors se tournèrent. Son rêve était de créer une petite fondation monastique où il aurait réalisé un idéal caressé par lui depuis des années, et pour lequel il avait fait plans et projets.

En automne 1946, il obtint d'aller chez les melkites, et fit un séjour de plusieurs mois en Syrie, au Liban, en Palestine et en Égypte. C'est alors qu'il fit la connaissance du futur patriarche Maximos IV et de plusieurs de ses prélats. Une semaine passée à la laure désertique de St-Sabas près de Jérusalem a été racontée par lui dans *Irénikon* (1947, p. 283). Il y fut très impressionné par l'austérité et le retrait du monde. « Père, lui disait un des moines, nous menons ici un terrible combat : c'est le combat contre l'ennui, qui, dans ce trou, nous fait sans cesse la guerre » (p. 296).
La vision quelque peu terrifiante qu'il retint de St-Sabas perçait facilement dans les conférences qu'il fit de-ci de-là lors de son retour en Belgique en 1947. On cite le cas d'un Abbé qui, a l'issue d'une de ces causeries, dut rassurer ses moines en faisant l'éloge de la discrétion, vertu monastique par excellence.

Son projet de fondation le tourmentait toujours, et cédant à ses désirs, ses supérieurs lui permirent, en 1950, de faire un nouveau séjour chez les melkites, auprès desquels il demeura jusqu'en 1955. Le patriarche Maximos lui offrit le gîte en différents centres. Il séjourna tout d'abord au couvent des Salvatoriens de Saïda, où durant un an il fut professeur de liturgie. Après avoir résidé en plusieurs autres lieux et communautés, il fut reçu à Alexandrie et chez les franciscains du Caire. A Alexandrie, où il demeura assez longtemps, il contribua à l'organisation d'une bibliothèque qui portait le nom de « Didaskaleion », en souvenir de l'ancienne école de cette ville. Le travail qu'il dut y faire pendant des mois ne correspondant pas à ses aspirations, il demanda à rentrer à Chevetogne, où il passa les neuf dernières années de sa vie, travaillant

au complément de ses ouvrages et à leur revision jusqu'au jour où ses forces l'abandonnèrent. Depuis son dernier voyage en Orient, il avait obtenu de changer son nom, celni de Feuillen ayant une résonnance trop occidentale. Il prit pour patron un des initiateurs du monachisme palestinien, saint Euthyme, auprès duquel saint Sabas, le fondateur du monastère qui avait laissé sur lui une si profonde impression, était venu s'initier au V[e] siècle.

Dom Mercenier a laissé un certain nombre d'écrits et d'opnscules. Outre les volumes et les articles dont il a déjà été parlé, il contribua à la rédaction française de l'ouvrage du prof. A. Baumstark sur la *Liturgie comparée* (Amay, 1939). Il publia également dans *Le Muséon* (t. 52, 1939, p. 299 sv.) une étude sur *L'antienne mariale grecque la plus ancienne* (« Sub tuum »), pnis, durant la dernière gnerre, nn important chapitre d'une cinquantaine de pages sur les séparations ecclésiastiqnes (*Vers la Séparation*) dans le volume *Qu'est-ce que l'Orthodoxie ?* (Bruxelles, 1944). Il avait publié aussi une petite plaquette substantielle sur le monachisme oriental « *Les moines orientaux* », (Tancrémont, 1939), fruit de conversations avec D. C. Lialine. Quant aux articles qn'il fit paraître dans la revue *Le Lien* du Caire, et ses recensions dans *Irénikon*, il serait trop long de les mentionner.

Il est impossible de ne pas reconnaître dans les étapes de la vie monastique du P. Mercenier les indices d'une véritable vocation pour les choses orientales. Ce n'est pas cependant que bien d'autres centres d'intérêt n'aient cherché à l'accaparer : la liturgie, la grammaire et la philologie, le ministère, la jeunesse, l'Action catholique, particulièrement la JOC et à un degré moindre l'apiculture, avaient prise sur lui. Il refusait rarement un service demandé, et tous savaient qu'on pouvait aller frapper à sa porte pour une corvée. Mais comme l'aiguille d'une boussole oscille en maintenant sa direction, il revenait toujours à son idéal prédestiné : l'Orient et l'unité chrétienne. Sa qualité d'unioniste le reportait à l'idée qu'on se faisait des problèmes au moment où le mouvement œcuméniqne n'existait pas encore. Un certain manque de réalisme l'empêcha de se fixer dans une voie ferme et, tout compte fait, ce sont ses traductions liturgiques qui resteront son œuvre principale. Il a fallu diverses fois les retoucher. Un littéralisme méticuleux l'empêchait de voir les mauvaises assonances, et le travail qu'il avait fait étant jeune n'avait pas toujours été assez revisé. Mais dans l'ensemble, ces ouvrages ont révélé au monde occidental la richesse de la liturgie byzantine. Les Orthodoxes eux-mêmes en ont fait et en font encore

un copieux usage. « Que ferions-nous, nous disait récemment l'higoumène d'un petit monastère orthodoxe en Provence, si nous n'avions pas les « Mercenier » ?

Outre cela, le P. Mercenier laisse l'exemple d'un moine très attaché à sa vocation monastique. Il rappelait volontiers l'austérité de son noviciat, et le profit spirituel qu'il avait retiré du contact avec dom Marmion, qui fut son Abbé durant douze ans. Les vertus profondes de renoncement et de vie avec le Christ l'avaient marqué, et, dans les épreuves pénibles qu'il eut à rencontrer sur son chemin, elles fortifièrent toujours sa persévérance.

Le patriarche Maximos IV envoya, à l'occasion de son décès ce beau témoignage : « Nous avons été douloureusement affecté par la mort du regretté Père Euthyme Mercenier, qui a consacré de si nombreuses années de sa vie au service de notre Patriarcat. Avec tous ceux qui l'ont connu, nous gardons de lui le souvenir inoubliable d'un excellent religieux et d'un apôtre de l'unité chrétienne. Que le Seigneur fasse reposer son âme parmi les saints et les anges qui célèbrent éternellement les noces de l'Agneau ». Beaucoup d'évêques melkites s'associèrent à cette lettre.

III. Le professeur Léon Zander (1893-1964).

La mort du Professeur Zander, de l'Institut St-Serge de Paris, survenue subitement en voyage le 17 décembre 1964, a produit une grande consternation dans le monde œcuménique et dans l'émigration russe. On peut dire qu'avec ce décès inattendu, c'est comme un cercle qui se referme et qui ne se rouvrira plus. Le défunt, en effet, avait été au centre de tant de mouvements, de réunions, d'activités diverses et il exerçait encore un tel rayonnement, que sa mort achève pratiquement la disparition de toute une génération de pionniers. C'est une page tournée, et si celle qu'on lira dans le présent aura sa valeur, elle ne ressemblera guère au riche contenu de la précédente, qui liait en gerbe tant de souvenirs tragiques et généreux, et tant de courageux efforts.

Le Professeur Zander était né en 1893 à St-Pétersbourg. Après avoir fait ses études au lycée Alexandre de cette ville et aspiré à la carrière diplomatique, il fut attiré par la philosophie. Ayant fait son droit, il vint à l'université de Heidelberg où il demeura jusqu'à la première guerre. Il fut ensuite professeur à Perm puis à Vladivostok, de 1918 à 1922, région qu'il dut alors quitter à cause de

l'invasion bolchévique, ce qui l'amena à Prague, puis en 1925, à Paris. Il montrait avec fierté une photographie qui datait de ces années « la première photo œcuménique », comme il aimait à le dire, où avec un petit groupe, il eut des premiers contacts avec des protestants et des catholiques en Alsace. Contacts encore bien timides, mais qui faisaient pressentir déjà un avenir plus lointain.

Devenu professeur de philosophie à l'Institut St-Serge, il fut rapidement engagé dans les réunions de la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (FUACE) en même temps que dans d'autres mouvements comme celui de la jeunesse orthodoxe dont il fut le principal animateur durant des années, et dans l'Association anglo-orthodoxe des SS. Alban et Serge. Fidèle disciple de Bulgakov, dont il devait propager plus tard les idées et les œuvres, le Professeur Zander a contribué pour beaucoup à l'intérêt que le monde occidental prit à la littérature religieuse russe.

Il fut très lié avec notre monastère, où il fit plusieurs séjours ; il l'était spécialement avec D. Lialine, qui en avait fait un collaborateur d'*Irénikon*. Sa dernière collaboration, « La Rencontre » — celle de Paul VI et d'Athénagoras en janvier 1964 — ne date que d'une année.

La carrière œcuménique du Professeur Zander fut originale et importante. On voudrait pouvoir lui consacrer de nombreuses pages. Nous nous rappelons aussi une série de conférences qu'il nous fit sur « la Sophiologie du P. Bulgakov » et sur le « Mouvement chrétien des Étudiants » (SCM), qui ont marqué dans notre communauté, et dont il écrivit lui-même des impressions pleines d'amitié dans le *Messager de la vie ecclésiastique* n° 8 (en russe) et dans la *Federation New Sheet* (n° de mai, 1947). (Cfr *Irénikon*, 1947, p. 435).

Il nous en coûte de ne pas en dire davantage ici. Polyglotte remarquable et doué d'admirables qualités humaines, L. Zander avait un don extraordinaire de rayonnement. On peut le compter parmi les grands œcuménistes du XXe siècle. Dans la courte allocution que le P. Alexis Kniazeff prononça à son service funèbre, il adressa ces paroles qui caractérisent bien le défunt : « L'un des premiers dans l'Orthodoxie, tu as milité pour l'unité du monde chrétien et la communion fraternelle des chrétiens désunis. Tu étais ouvert à chacun avec ses problèmes et son optique particulière, comme tu savais saisir les intuitions initiales des systèmes philosophiques ou des positions religieuses. Selon le mot de l'Apôtre, tu as été tout à tous. Aussi tout homme que tu rencontrais, fût-il professeur, évêque ou tout autre dignitaire ecclésiastique, haut

fonctionnaire, grand dirigeant de l'œcuménisme, ou bien simple étudiant ou humble paroissien, venait immanquablement grossir le nombre de tes amis. Tu aimais évoquer le charisme de la tendresse, si fréquent chez les grands hiérarques de l'Église orthodoxe russe. Or, à ton insu, tu avais en toi ce charisme, bien que n'étant pas hiérarque et ayant délibérément choisi de demeurer laïc ».

Cette déclaration vient à son heure, et elle est l'illustration, par un exemple magnifique, de tout ce que peut faire et réaliser de grand un laïc au sein même de la vie ecclésiale.

Le fascicule russe du *Messager (Vestnik) de l'Action chrétienne des Étudiants russes* (n° 75-76 ; IV 1964-I 1965) consacre un très grand nombre de pages à la mémoire du Prof. Zander. *Le Messager orthodoxe* en langue française (III-IV 1964) contient également un « In memoriam » expressif envers cette belle figure. On peut lire d'autre part, une excellente collaboration du Professeur Zander au volume « Semences d'Unité » (Casterman, 1965) où sous le titre « Au laboratoire œcuménique », il raconte avec humour et simplicité ses premières expériences œcuméniques. Depuis quelques années, le Professeur Zander avait été fait Docteur *honoris causa* de l'Université de Marbourg.

D. O. R.

Notes et documents

Extrait du discours du Pasteur Lukas Vischer à l'Assemblée d'Enugu (janvier 1965).

Le discours prononcé à Enugu sur les travaux du Concile, à la réunion du Comité central du COE (v. plus haut, page 95) par le Pasteur Lukas Vischer, délégué du COE aux sessions du Concile du Vatican, avait pour but d'éclairer les membres du Comité au moment où les relations avec l'Église catholique deviennent plus officielles, est un document de grande importance. Il a été publié *in extenso* dans la *Documentation catholique* du 21 février 1965, et compte 17 colonnes. Nous ne pouvons le reproduire ici en entier. En voici quelques extraits particulièrement utiles à retenir :

« L'effort accompli pour parvenir à des résultats tangibles a montré que les grandes idées préconisées lors des premières sessions ne se laissaient pas traduire dans la vie de l'Église sans de vives réactions. Si les précédentes fois il semblait que les réformes étaient envisagées presque comme des choses qui allaient de soi, on s'est aperçu cette fois-ci que chaque pas exigerait une lutte. De nombreuses modifications que beaucoup de personnes avaient déjà saluées comme des faits acquis ont été remises en question. Jean XXIII avait dit à plusieurs reprises qu'après le Concile l'Église brillerait d'un nouvel éclat. La troisième session a démontré que le renouveau ne s'opère pas si facilement. De nombreux espoirs sont restés insatisfaits et on a même pris une série de décisions qui ont constitué une vraie déception pour beaucoup. Pourtant, de nombreux progrès réels ont été faits dans la discussion au cours de ces derniers mois. Mais la session a clairement montré que le renouveau de l'Église ne prendrait pas l'aspect d'une marche triomphale, mais allait au devant de nombreux combats violents. Elle a rappelé que l'Église n'était pas une grandeur détachée des réalités terrestres même sous l'effet de l'enthousiasme d'un concile, mais restait liée à la terre

et à ses puissances. Ce désenchantement a du bon. Il nous ramène aux vrais problèmes. Il nous plonge ensemble dans des difficultés communes. La clôture de cette troisième session ne doit donc pas nous décourager. Il se peut que ce soit justement à ce moment-là qui puisse croître entre les Églises séparées la communion la plus profonde ».

Quant au décret sur l'Œcuménisme, « le texte témoigne du profond changement qui s'est produit dans l'attitude de l'Église catholique-romaine en face des autres Églises. Le décret est naturellement rédigé en fonction de l'ecclésiologie catholique-romaine. Il ne laisse subsister aucun doute sur le fait que l'Église catholique-romaine est la seule et unique Église de Jésus-Christ et que l'unité n'est possible et réalisable qu'en elle et avec elle. Mais il s'exprime en même temps d'une façon tout à fait nouvelle à l'égard des autres Églises. On constate visiblement l'effort qui est fait pour surmonter l'éloignement séculaire et pour susciter une attitude de respect réciproque et de compréhension. Il atteste que le dialogue est aussi significatif pour l'Église romaine.

« Le décret contient, même sous une forme dissimulée, les bases nécessaires à un dialogue permanent et, si on les développe, on pourra voir se constituer une communion de dialogue et de collaboration. Mais sera-t-il possible de construire sur ces bases de vraies relations ? Le décret permet aussi d'autres interprétations et ce n'est que l'avenir qui nous montrera si les dispositions du décret sont appliquées... »

Cependant « de nombreux milieux compétents de l'Église romaine comprennent d'une autre manière la tâche œcuménique. L'Église catholique romaine est envisagée comme centre. Elle s'ouvre au dialogue avec les autres Églises, mais elle prend en même temps le commandement du dialogue œcuménique. Elle considère naturellement que les initiatives doivent venir d'elle et invite les Églises non romaines à s'unir à elle.

» Entre ces deux formes d'œcuménisme, le choix aura une immense portée pour l'avenir (...)

» Les intentions de ceux qui ont milité pour un renouveau n'ont pu s'imposer que partiellement. Les textes adoptés et promulgués dépassent encore de beaucoup tout ce que les plus audacieuses prévisions avaient osé attendre du Concile. On ne saurait assez souligner ce fait. Tant le *De Ecclesia* que le *De Oecumenismo* ouvrent de nouvelles perspectives. Les résultats sont à l'image de Janus, dieu des portes, ils ont double visage. D'une part, ils ouvrent des

portes non seulement à un renouveau en profondeur, mais aussi à une plus profonde communion avec les Églises séparées de Rome. D'autre part, ils continuent la tradition spécifique de l'Église catholique romaine, ils représentent une adaptation de positions catholiques romaines antiques aux temps modernes, une transposition dans un contexte actuel. Ils contribuent ainsi en même temps à un approfondissement de la communion et à un renouvellement des contrastes. Tout dépendra donc de la manière dont les textes seront interprétés dans les années à venir, de la face de Janus à laquelle l'Église romaine donnera la préférence. Le travail des théologiens sera déterminant dans ce domaine. Mais ce qui est plus important encore, ce sera la manière dont la direction de l'Église permettra aux textes élaborés dans la discussion de définir la vie de l'Église (...)

» La constitution *De Ecclesia* esquisse à bien des égards une image de l'Église qui se différencie de la conception traditionnelle. Si nous nous référons au premier projet présenté au Concile il y a deux ans, nous reconnaîtrons aussitôt que nous nous trouvons dans un autre monde. La Constitution déclare péremptoirement que l'Église n'est pas en première instance une réalité juridique, mais qu'il faut la considérer comme un mystère. Elle insiste sur la signification de l'eucharistie comme élément constitutif de sa vie. Elle évite de présenter la hiérarchie comme placée au-dessus de l'Église. Elle parle tout d'abord de l'Église comme du peuple de Dieu et n'aborde qu'ensuite la nature et la position de la hiérarchie. Elle entend préciser par là que la hiérarchie n'est pas au-dessus, mais dans le peuple de Dieu. Elle souligne le caractère eschatologique de l'Église: le but est devenu réalité dans la communion des croyants, bien que l'accomplissement ne soit pas encore atteint. L'Église, peuple pèlerin de Dieu, tend vers l'accomplissement (...)

» La tentative de décrire le rôle qui revient au collège des évêques peut avoir pour l'avenir une immense importance ; les affirmations sur la collégialité peuvent conduire désormais à une responsabilité dans le gouvernement de l'Église qui sera portée par l'ensemble des évêques bien plus que ce ne fut jamais le cas jusqu'ici. Sans doute a-t-on confirmé avec insistance les doctrines du premier Concile du Vatican et, pour écarter toute possibilité de malentendu, a-t-on ajouté en dernière heure une *nota explicativa*. Dans ses discours, le pape est revenu sans cesse sur le fait que la Constitution ne suspendait nullement les décrets du premier Concile du Vatican, mais qu'elle les complétait. Cependant, le concept de collégialité ouvre une nouvelle dimension dans l'ecclésiologie catholique-romaine et le

fait qu'il ait fallu entourer ce chapitre de tant de mesures de précaution montre la tendance qni s'y dissimule ».

Ajoutons ce paragraphe concernant les religions non chrétiennes :

« Quelle position l'Église catholique-romaine va-t-elle prendre en face des religions non chrétiennes ? Sera-t-elle capable de mettre en valeur la révélation en Christ seul ? Ou bien va-t-elle se faire le champion d'une compréhension entre religions au nom de laquelle le caractère particulier de la foi chrétienne sera effacé ?... La tendance manifeste est de montrer que l'Église romaine est aussi ouverte que possible. Cette ouverture ne doit pas être critiquée en soi. Les Églises chrétiennes ont effectivement quelque chose à apprendre en face des autres religions. Mais la limite se trouve dans la révélation particulière en Christ. Pour qu'elle ne soit pas franchie, il faut au moins que les Églises séparées ne rencontrent pas séparément, mais ensemble, les autres religions ».

II. Discours des Délégués de Constantinople à Paul VI, et réponse du Pape.

A. *Discours prononcé au Vatican, devant le Pape Paul VI, le lundi 15 février, par le métropolite Méliton d'Héliopolis, délégué du Patriarche Athénagoras, pour apporter à Rome les résultats de la Conférence de Rhodes.*

« Sainteté,

» Sur ordre de Sa Sainteté notre patriarche œcuménique Athénagoras Ier et de son Saint-Synode, nous faisons cette visite à Rome, la ville éternelle, et au saint siège de Votre Sainteté, pour apporter de la part de notre Sainte Église orthodoxe orientale à la vénérable Église catholique romaine que Vous présidez glorieusement le joyeux message de paix et de la charité qu'elle lui porte dans le Christ.

» Et maintenant, selon l'ordre ecclésiastique, nous nous présentons d'abord devant votre Sainteté, le souverain évêque de l'ancienne Rome, et nous vous transmettons le baiser dans le Seigneur de votre frère d'Orient, l'évêque de Constantinople, la nouvelle Rome. Nous avons l'honneur de vous remettre ses lettres patriarcales

fraternelles dont nous nous faisons déjà de vive voix l'interprète : Votre très bien heureuse Sainteté est l'objet des sentiments fraternels les plus cordiaux de la part de notre très saint patriarche qui prie pour Elle le Seigneur avec ferveur.

» Accomplissant cette mission éminemment agréable et bénie, nous retournons en pensée à ce grand moment que fut la sainte rencontre de Jérusalem, où, après de longs siècles de séparation, d'éloignement et d'isolement, les deux chefs vénérés que vous êtes, communiant à l'angoisse de notre commun Seigneur, de son Église et de son monde, mus par Dieu, de l'Occident et de l'Orient, se retrouvèrent ensemble, pour un acte commun d'obéissance à la volonté du Seigneur, d'abnégation, de bonne volonté, mais aussi de générosité chrétienne et, de leurs propres mains, ils ouvrirent la voie de la réconciliation, inaugurèrent le dialogue de la charité et présentèrent aux yeux du monde, la grande réalité et le grand nom de l'Église indivisée du Christ ; alors dans le cœur des hommes qui « veulent voir Jésus » (*Io.* 12, 22), ils allumèrent le feu sacré de la nostalgie de cet ancien bonheur de l'Église.

» Notre Orient orthodoxe visant à rétablir l'ancienne unité, la beauté et la gloire de l'Église, n'a jamais cessé de prier pour l'union de tous et de collaborer avec les autres chrétiens en vue de développer l'esprit œcuménique de réconciliation et, en ces derniers temps, se tournant particulièrement vers l'Église catholique romaine, l'Église sœur que Vous présidez, il a inscrit lors de la première conférence panorthodoxe de Rhodes, parmi les buts qu'il pousuivait, le développement dans l'esprit du Christ de relations avec elle. Ensuite, dans la deuxième conférence panorthodoxe, il a décidé, en principe, d'entrer en dialogue avec elle, sur pied d'égalité. Dernièrement, dans la troisième conférence panorthodoxe, confirmant à l'unanimité son désir de ce dialogue et allant plus loin, il établit un programme en vue de promouvoir cette sainte cause et d'en poursuivre la réalisation et la réussite progressivement et sur des bases sûres. Elle a décidé que la première étape serait la préparation générale par la création de circonstances favorables et par l'étude des divers sujets de ce dialogue du côté orthodoxe. En même temps elle reconnaissait l'utilité de continuer, par des contacts plus particuliers, et d'intensifier les relations avec votre vénérable Église, jusqu'au but désiré de la fraternité.

» Dans cet esprit et dans la conviction, renforcée par Vous-même de plusieurs manières, que votre vénérable Église est animée de ce même saint désir de voir, après la préparation générale qui convient

de part et d'autre, commencer, en temps opportun, un dialogue théologique fructueux entre nos Églises, nous nous proposons, suite à la décision unanime de la troisième conférence panorthodoxe de Rhodes, et à l'ordre du très saint patriarche œcuménique, accomplissant, selon les normes, cette décision, d'entrer en communication, avec la permission de Votre Sainteté, avec son Secrétariat compétent et de donner par lui à votre vénérable Église catholique romaine tous les renseignements qui la mettront au courant de ce qui a été décidé par toutes les Églises orthodoxes.

» Sainteté, fasse le Seigneur que cette mission réussisse afin qu'elle devienne le commencement béni d'un effort systématique en vue de développer des relations fraternelles entre nos deux Églises dans le dialogue sincère de la charité, et afin que, par ce dialogue de la charité, peinant ensemble, enlevant des obstacles qui se dressent encore et préparant le terrain à tout point de vue, nous en arrivions rapidement au dialogue théologique lui-même et que, abandonnés à l'Esprit Saint, nous préparions le lever de ce jour, resplendissant du Seigneur, où tous ceux de l'Occident et de l'Orient, comme autrefois nos communs martyrs, confesseurs et Pères, mangeront le même pain, boiront au même calice et confesseront la même foi, « dans un unique Esprit » et de nouveau « lutteront de concert et d'un chœur unanime pour la foi de l'Évangile » (*Phil.* 1, 27) pour la gloire du Christ et de son Église, une, sainte, catholique et apostolique.

» Dans cet espoir, nous adressons respectueusement à votre Sainteté vénérée notre humble salut dans le Seigneur et nos chaleureux remerciements pour ce cordial accueil.

» Fasse le Seigneur que Vos années soient nombreuses et bénies ».

B. *Réponse du pape Paul VI.*

« Chers Frères dans le Christ,

» La première parole qui monte à nos lèvres en cet instant, c'est l'exclamation de l'auteur inspiré : *Haec dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea* ! (*Ps.* 117, 24). Oui, vraiment, ce jour, c'est le Seigneur qui l'a fait : que tout soit à l'action de grâce et à la joie !

» Avec vous Nous bénissons Dieu pour la rencontre de ce jour, car elle constitue déjà, à elle seule, un événement profondément heureux. Et l'on pourra dire, dans l'avenir : ici ont pris fin des siècles d'his-

toire, ici a commencé une nouvelle étape dans les relations entre l'Église catholique et l'Orient orthodoxe. Instant singulièrement solennel que celui-ci ! C'est sous le regard de Dieu, en sa présence et en son nom *in nomine Domini* que Nous vous accueillons et vous ouvrons nos bras.

» Nous saluons d'abord vos si dignes personnes, qui sont, Nous le savons, celles de deux bons artisans de la grande cause de l'œcuménisme : vous, Monseigneur le Métropolite Méliton d'Héliopolis et Theira, qui avez présidé avec tant de maîtrise deux conférences panorthodoxes ; vous, Monseigneur le Métropolite Chrysostome de Myre, dont le siège épiscopal rappelle le souvenir d'un saint grandement honoré en Occident, et qui fûtes le secrétaire diligent de trois conférences panorthodoxes.

» Par-delà vos personnes, Nous entendons saluer ensuite ceux que vous représentez, et avant tout Notre Frère très cher, Sa Sainteté le Patriarche œcuménique Athénagoras Ier, dont la rencontre à Jérusalem a été pour Nous la source d'émotions indicibles et qui ne s'effaceront plus de Notre souvenir tant que Nous vivrons.

» Nous ne pouvons pas savoir ce que l'avenir Nous réserve, ni les développements que pourra connaître le dialogue de la charité ouvert désormais entre les deux Églises. Mais quoi qu'il doive en advenir, Nous voulons que le premier moment de cette rencontre bénie soit caractérisé par la joie, la sérénité de la paix du Christ, par l'attente respectueuse et confiante de part et d'autre.

» Nous sommes heureux de la sagesse et du réalisme des lignes du programme que vous venez d'esquisser. Il faut par des contacts plus nombreux et plus fraternels, refaire progressivement ce que les temps d'isolement avaient défait, et recréer, à tous les niveaux de la vie de nos Églises, une atmosphère qui permettra d'entamer, le moment venu, un fécond dialogue théologique. Si vous étudiez, pour votre part, les principaux thèmes qui feront l'objet des fraternelles discussions à venir, vous savez aussi la place que le désir et la préparation de ce dialogue occupent parmi les préoccupations du Concile du Vatican et des théologiens catholiques. Nous nous réjouissons des contacts et des conversations que vous nous proposez d'avoir avec notre Secrétariat pour l'Unité, qui ensuite Nous en référera. Nous nous réservons de réfléchir et de consulter, pour décider des meilleures voies qui, de notre côté, permettront cette intensification du dialogne de la charité et de la fraternité progressivement retrouvées. Dieu Nous est témoin : Notre seul désir est d'être fidèle au Christ.

» Soyez donc, chers Frères, bénis et remerciés d'être venus, et d'être venus porteurs d'un message plein d'espérance.

» Portez à votre tour à celui qui vous envoie Notre déférent et chaleureux salut, Notre fraternel et très affectueux souhait de paix. Et permettez que Nous vous invitions à persévérer avec Nous dans la prière au Dieu Tout-Puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, et à invoquer aussi ensemble la protection de la Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu et notre Mère. Demandons aux Saints Apôtres Pierre, Paul et André, et à tous les Saints, de nous assister sur les chemins du Seigneur, pour sa gloire et pour notre paix, dans l'unité de la foi et de la charité ».

III. L'Institut oecuménique luthérien de Strasbourg.

Les 31 janvier et 1er février derniers, a été inauguré à Strasbourg un centre d'études œcuméniques très important, destiné surtout à établir des contacts entre le monde luthérien et l'Église catholique dans les conjonctures présentes de mutuelle ouverture.

Des deux grandes fédérations qui se partagent le protestantisme actuel, à savoir la *Fédération luthérienne mondiale* et l'*Alliance réformée mondiale*, la première, qui ne date que de 1947, année en laquelle elle fut fondée à Lund, a fait un chemin œcuménique considérable. Sa seconde assemblée qui fut tenue à Hanovre en 1952, avait mis au point un programme théologique très élaboré, dans lequel les relations interconfessionnelles n'étaient pas négligées.

Quatre ans plus tard, quelques mois avant que ne s'ouvrît à Paderborn l'Institut œcuménique catholique *Johann Adam Moehler*, l'évêque luthérien de Munich, Hermann Dietzfelbinger, avait été mandaté par l'organisation luthérienne de son pays pour s'occuper des questions concernant l'Église catholique, et au synode de Hanovre de 1957, les évêques luthériens de l'Allemagne, qui avaient délibéré sur l'intensification de leurs rapports avec les catholiques romains l'avaient chargé de faire mûrir cette question.

D'autre part, à un degré supérieur, la Fédération mondiale, qui tint sa réunion à Minneapolis (Minn.) en août cette même année (1957), décida la création d'un Institut pour l'étude de l'Église catholique romaine. Des circonstances favorables en établirent l'ouverture provisoire à Copenhague, en 1960 dans les locaux de l'Institut œcuménique de l'université de cette ville, sous la direction

du professeur K. E. Skydsgaard, mais depuis 1962, c'est le professeur G. A. Lindbeck de la *Yale University School* qui avait eu à présider au développement de la nouvelle organisation en général. Enfin, en 1963, à Helsinki, le transfert définitif à Strasbourg de l'Institut de Copenhague fut décidé, et le professeur Vilmos Vajta, qui était, depuis 1963, préposé au département théologique du centre de la Fédération luthérienne mondiale installée à Genève dans l'enceinte des bâtiments du COE, en fut nommé le directeur en 1964.

La ville de Strasbourg a le grand avantage d'être un carrefour sur le plan culturel, sur le plan économique et sur le plan religieux.

Le Professeur V. Vajta est né en Hongrie, où il fnt ordonné dans l'Église luthérienne de ce pays. C'est en Suède cependant qu'il prit ses grades en théologie. Il y publia une thèse remarquable sur la théologie du culte chez Luther (*Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Stockholm et Göttingen, 1952). Pendant un an, il fut chargé de cours de théologie à l'université de Lund, puis vint à Genève. Sa nomination a été saluée à Strasbourg par tous comme un événement de très bonne augure, car le Professeur Vajta, très rompu à l'œcuménisme, a les qualités voulues pour réaliser les contacts, et a été très apprécié, comme homme et comme théologien, dans tous les milieux où il a passé.

L'ouverture de l'Institut œcuménique de Strasbourg a donné lieu à des fêtes grandioses. Un culte solennel, le dimanche 31 janvier au matin, eut lieu dans l'église Saint-Thomas, en présence de nombreuses personnalités universitaires et pastorales, protestantes et catholiques. Le Professeur Skydsgaard, en sa qualité de vice-président de la Fondation luthérienne pour la recherche œcuménique, y fit la prédication.

L'après-midi, dans le Palais des Fêtes de la ville eut lieu une manifestation publique, en présence des principaux représentants de la fédération luthérienne mondiale, d'organisations réformées, particulièrement de France et d'Alsace entre autres le Pasteur Boegner, de personnalités diverses, de membres du clergé catholique, parmi lesquels Mgr Weber, archevêque-évêque de Strasbourg et son auxiliaire Mgr Elchinger, des membres de l'Église orthodoxe, dont l'évêque Antoine Bloom de Londres, et des représentants des deux Facultés de théologie — catholique et protestante — de l'Université de la ville.

Après que le Dr. Fredrik A. Schiotz, de Minneapolis, président de la Fédération luthérienne mondiale, eut exposé la raison et l'historique de la création de l'Institut, la parole fut donnée au Professeur

O. Cullmann, qui devait traiter, ainsi que l'évêque, Dietzfelbinger, du thème général d'ouverture : « *Pour une Réforme de l'Église d'aujourd'hui* ». Le Professeur Cullmann fit surtout état de sa présence à Rome durant les trois sessions du Concile pour donner ses impressions sur *Le renouveau dans l'Église catholique*, mettant au point ce que, selon lui, on pouvait dégager d'un concile non encore achevé, et limité par d'anciennes définitions dogmatiques, mais animé d'un grand souffle de réforme sainte. L'évêque Dietzfelbinger développa surtout le thème d'un point de vue pastoral : la première Pentecôte nous donne le modèle de tout renouvellement, qui ne doit pas se faire par un triomphalisme des Églises, mais par leur humilité et l'affirmation de la Seigneurie du Christ.

Le lundi après-midi, dans la grande *Aula* de la Faculté de théologie protestante, le Professeur V. Vajta ouvrit officiellement l'Institut par une leçon inaugurale tout à fait remarquable sur « La participation au salut : Sacrement et foi », étude qui ne pouvait mieux servir de préparation à un dialogue entre les Églises. Le sujet, qu'on sentait approfondi par le conférencier depuis des années, est un des thèmes majeurs où viennent confluer sans s'unir les deux théologies, luthérienne et catholique, mais les vues neuves de l'orateur ont mis sur la voie d'échanges de vues extrêmement féconds, lorsqu'ils pourront se produire.

Après la leçon du Professeur Vajta, les participants furent invités dans les salons du nouvel Institut, situé non loin de l'Université, rue Gustave-Klotz 8. Une réception groupa environ une centaine de personnes, parmi lesquelles les représentants des Églises et de différentes confessions eurent la possibilité de dire quelques mots pour formuler leurs vœux. Un message envoyé par Mgr Willebrands fut lu par l'évêque auxiliaire, Mgr Elchinger : le Secrétaire du Secrétariat pour l'unité, qui avaient eu le projet de venir lui-même de Rome à la manifestation, mais s'en était trouvé empêché, exprimait les souhaits les meilleurs pour la réussite du dialogue en perspective, et, d'une certaine manière, déjà amorcé par la conférence du Professeur Vajta.

Bibliographie

I. DOCTRINE

J. Gnilka. — Die Verstockung Israels. Isaias 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker. (Studien zum Alten und Neuen Testament, 3). Munich, Kösel, 1961 ; in-8, 229 p.

Cet ouvrage étudie la position théologique prise par le Christ et par la première génération chrétienne en face de l'endurcissement du peuple élu dans sa rencontre avec le Messie. Voulant examiner ce problème dans l'ensemble du N. T., l'A. nous livre ici une première étude qui se limite aux Évangiles synoptiques et aux Actes, ces derniers étant considérés comme intimement liés au troisième Évangile. Un chapitre introductoire recherche la dépendance des citations néo-testamentaires d'Is. 6 à l'égard de trois traditions textuelles différentes (Massorètes, Targum, Septante). Les trois chapitres centraux examinent le mode et le sens de l'insertion de ce texte, successivement chez Marc, Matthieu et Luc (Évangile et Actes). Le logion de Mc 4,11 (et par. chez Mt et Lc) ne serait pas à sa place primitive (explication de la parabole du Semeur). Sa signification originelle ne se limiterait pas à ce que nous appelons habituellement les « paraboles », mais s'étendrait à tonte l'attitude de Jésus (paroles et actes), qui a toujours gardé une certaine réserve quant à la manifestation de son caractère messianique devant la foule. Le chapitre final cherche à savoir comment la question de l'endnrcissement a été comprise par chacun des évangélistes et par Jésus lui-même. Car, contrairement à R. Bultmann, l'A. considère le logion comme une parole authentique de Jésus ; avec J. Jeremias, il donne la priorité à Mc sur les par. (contre L. Cerfaux). Le logion est à comprendre dans un sens positif : l'élection du Reste. L'idée de l'endurcissement a joué aussi un grand rôle dans la théologie de Qumrân ; l'A. y a consacré l'avant-dernier chapitre.

D. M. V. d. H.

Anton Arens. — Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Trier, Paulinus-Verlag, 1961 ; in-8, XIX-228 p.

L'absence de psaumes dans le culte talmudien (excepté le Hallel) avait induit Rabbinowitz à croire tardive leur insertion dans le culte synagogal. Elbogen data de la 2e moitié du IIe s. l'introduction des semirot.

Mowinckel généralisa cette affirmation au psautier, et Strack-Billerbeck ne mentionne même pas les psaumes dans son excursus sur le culte de l'ancienne synagogue (IV, p. 153-188). Dans l'ouvrage présent (thèse présentée à la faculté théologique de Trèves) l'A. met en question ces affirmations. Une première partie dégage le « Sitz im Leben » des psaumes comme réponse de l'homme à l'action de Dieu qui ne s'inscrit pas seulement dans les théophanies de l'A. T., mais aussi dans son culte, dont l'A. retrace l'évolution à partir de l'époque pré-sinaïtique jusqu'au culte post-exilique, où les psaumes prennent une importance de plus en plus grande sur les sacrifices, jusqu'à les remplacer dans le culte de l'Exil et de la synagogue. Dans une deuxième partie, l'A. démontre que les tamid quotidiens du soir et du matin ont comme arrière-plan les deux haut-faits de Dieu : la sortie d'Égypte et l'alliance du Sinaï. Ensuite il explique la genèse des cinq heures de prières, que l'Église a probablement reprises. Mais c'est surtout le culte synagogal du sabbat qui a influencé la dernière rédaction du psautier en groupant les psaumes d'après le cycle triennal de la lecture de la Tora, à laquelle ils servent de réponse. A part l'intérêt exégétique de cette étude, ses conclusions ne manqueront pas de marquer aussi la future réforme de l'office romain.

D. A. D.

J. Quasten. — Initiation aux Pères de l'Église. T. III. L'âge d'or de la littérature patristique grecque du concile de Nicée au concile de Chalcédoine. Paris, Éd. du Cerf, 1963 ; in-8, 852 p.

Nous avons recensé l'original anglais de ce III[e] vol. (*Irén.*, 1962, pp. 127-128) qui comprend, ponr le IV[e] siècle, les Alexandrins (d'Arius à Cyrille), le monachisme égyptien, les écrivains d'Asie mineure (d'Eusèbe à Amphiloque) et les Antiochiens (d'Eustathe à Théodoret), période coïncidant avec les grands conciles de la foi et avec l'activité théologique des querelles autour de la personne et de la nature du Christ. C'est en même temps la période du christianisme où l'Église, libérée des persécutions, sera marquée par le grand développement de la science ecclésiastique. La présente édition a tenu compte des travaux dont n'avait pas encore pu profiter l'édition anglaise. L'œuvre sera complète avec le t. IV.

D. O. R.

Eligius Dekkers. — Clavis Patrum Latinorum. Editio altera (Sacris Erudiri, III). Steenbrugge, Abbaye St-Pierre, 1961 ; in-8, 642 p.

En dix ans, la *Clavis* si appréciée de D. E. Dekkers a subi de nombreuses retouches additionnelles, dont on peut se rendre compte par les lettres alphabétiques complétant un très grand nombre de numéros. Beaucoup de collaborateurs discrets sont remerciés dans la préface, qui auront volontiers aidé au perfectionnement de cet important instrument de travail. C'est cependant l'A. qui en est resté la cheville ouvrière : on ne doit pas se faire d'illusion là-dessus ! Cette nouvelle édition, qni compte près de deux cents pages de plus que la première, comporte, outre les index, 12 concordances aux principales collections ou répertoires

similaires : *P. L*, *P. L. supplementum*, *P. G.*, les Bibliographies hagiographiques *latina et graeca* des Bollandistes, les répertoires de Stegmüller, Chevalier, Walther, Diáz y Diáz, Kenney, Maassen et Jaffé-Wattenbach.

D. O. R.

Hieronymus. — In Esaiam, libri I-XI, libri XII-XVIII; Commentarii in Hiezechielem ; Commentarii in Danielem (Corpus Christianorum, ser. latina n°s 73, 73*a*, 75, 75*a*). Turnhout, Brepols, 1963 et 1964 ; 4 vol. in-8, 466 p. + 444 p. + 742 p. + 282 p.

Augustinus. — Sermones I-L de Vetere Testamento (Même coll., n° 1). Ibid., 1961 ; in-8, 658 p.

Rufinus. — Opera (Même coll. n° 20). Ibid., 1961 ; 346 p.

Depuis l'édition de Vallarsi (Vérone 1734) reproduite par Migne, les commentaires de S. Jérôme sur Isaïe, Ézéchiel et Daniel n'avaient plus été réédités, bien que pareille réédition fût au programme du *Corpus* de Vienne qui avait donué un « Jérémie » en 1913, mais dont les deux guerres ont intensifié singulièrement la lenteur. Le nouvean *Corpus* où ces commentaires paraissent aujourd'hui est en pleine activité, et son rythme ne peut qu'encourager les chercheurs. Les *Hieronymi Opera* indiqués aux titres ci-dessus y sont l'œuvre de deux anxiliaires précieux et diligents du P. Dekkers, MM. Adriaen et Glorie. Leurs noms doivent être ajoutés en belle place à ceux des collaborateurs plus anciens, qui sont intervenus dans l'édition des œuvres du saint Docteur déjà parues dans cette collection et dont on a utilisé les travaux. L'édition est soignée, collationnée sur tous les manuscrits importants, avec de copieux index de l'Écriture, de références aux autres ouvrages hiéronymiens et aux auteurs anciens.

Après les travaux des Mauristes et de dom Morin sur le repérage et l'édition des sermons de saint Augustin, le travail de dom Cyrille Lambot qui a duré des années de patientes recherches, a abouti au meilleur ensemble que l'on puisse souhaiter. Une copieuse introduction de trente pages (en français, heureusement : c'est la première fois que la collection « Corpus Christianorum » se permet de sortir du latin), laisse percevoir la compétence acquise par l'éditeur durant tant d'années. Les sermons de saint Augustin sur l'Ancien Testament, tant lus et médités au moyen âge, et qui ont été souvent de véritables homiliaires liturgiques (cfr p. XII), sont ainsi donnés dans leur meilleur texte avec les *variantes*, œuvre qui sera continuée par D. P. Verbraken. Chaque sermon est précédé d'une introduction concise mais exhaustive. C'est un plaisir de suivre l'éditeur dans son introduction en tous points remarquable, et qui évoque à la fois l'avidité avec laquelle Angustin était écouté par son auditoire, et l'immense succès de son œuvre dans les monastères et les chapitres au moyen âge comme lecture spirituelle et liturgique.

En dehors de ses traductions, dont on tronvera la liste claire avec les dates approximatives dans la préface de cette édition (p. IX), on ne possède de Rufin qu'un opuscule *De adulteratione librorum Origenis*, deux « Apologies » (à l'évêque de Rome Anastase et contre Jérôme), une *Expositio symboli* et un traité *De Benedictionibus Patriarcharum*. La première édition systématique des œuvres du grand traducteur est celle de Vallarsi (Vérone 1745), reproduite par Migne (PL 21). Les éditions

antérieures ne sont que partielles. Celle-ci a donc le mérite de reprendre le tout avec les ressources de la science contemporaine. L'éditeur a eu l'excellente idée de nous donner en appendice les prologues et les préfaces de Rufin à ses traductions d'Origène, de S. Basile, de S. Grégoire de Nazianze, d'Eusèbe, etc., des sentences de Sextus et des Recognitions clémentines, en se servant des éditions modernes de ces auteurs, pour autant qu'elles existent, et en faisant les collations pour les autres. Deux fautes qui induisent en erreur (mais qui n'en laisse pas ?) : p. XII, nº 15 : la *Bibliotheca* de Schoenemann date de 1792 et non de 1892 ; elle est reproduite par Migne au t. 21 et non au t. 111. D. O. R.

Romain le Mélode. — Hymnes. T. I (Coll. « Sources chrétiennes » nº 99). Préface de P. Lemerle. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Grosdidier de Matons. Paris, Éd. dn Cerf, 1964 ; in-8, XI-440 p.

Théodoret de Cyr. — Correspondance, II. Texte critique, traduction et notes par Yvan Azéma. (Même coll. nº 98), Ibid., 1964 ; iu-8, 256 p.

Jean Chrysostome. — Lettre d'exil. (Même coll. nº 103). Introd., texte critique, traduction et notes par A.-M. Malingrey. Ibid., 1964 ; in-8, 152 p.

Quoique l'édition des œuvres de Romain le Mélode ait été entreprise et achevée par M. N. Tomadakis (Athènes), et en partie aussi par P. Maas et C.A. Trypanis (Oxford), le travail de M. J. Grosdidier de Matons conserve ici toute sa valeur, tout d'abord parce qu'il vient enrichir la collection « Sources chrétiennes », et ensuite par l'agréable traduction française qu'il nous a donnée de cet auteur difficile. On entre ainsi de plain-pied en contact avec la grande richesse culturelle que fut l'Écriture pour l'ancienne pensée chrétienne, et on admire une fois de plus la qualité spirituelle de ces écrivains de la Syrie hellénisée, d'où sont venues tant de richesses — peut-être les meilleures de la littérature patristique —, sans oublier leur métrique, sur laquelle on a déjà tant discuté. Ce volume ne comporte que les hymnes relatifs aux personnages de l'Ancien Testament, Adam et Ève, Noé, Abraham, Jacob, Joseph, Élie, les trois Eufants, et en appendice, un hymne sur Ninive. Le t. II paraîtra ultérieurement; un travail beaucoup plus important sur Romain le Mélode et le kontakion, préparé depuis longtemps par l'A. sous la conduite de M. Lemerle, verra le jour dans une collection spécialisée.

Le second volume suit à près de dix ans le premier de la « Correspondance » de Théodoret (S. Chr. nº 40, Cfr *Irén.*, 1956, p. 96). Il n'achève point l'œuvre, qui doit comprendre encore un troisième tome consacré aux dernières lettres, aux tables et aux index. Le volume présent contient les lettres 1-95 de la série dite Sirmondiana, éditée jadis par le P. Sirmond S. J. dans son édition des *Opera omnia* de Théodoret. On y trouve entre autres la célèbre lettre à Dioscore (nº 83), très importante pour l'histoire des dogmes, notamment pour nous éclairer sur les relations entre Cyrille d'Alexandrie et Théodoret autour de l'affaire des trois Chapitres.

La « Lettre d'exil » de S. Jean Chrysostome écrite de Cucuse en Cilicie, tandis qu'il s'y trouvait exilé, et adressée « à la bienheureuse Olympias et

à tous les fidèles », est en relation étroite avec les « Lettres à Olympias » dont Mlle Malingrey nous avait jadis donné l'édition dans « Sources chrétiennes » (vol. 12, cfr *Irén.* 1948, p. 109). Le sujet en est un de ces thèmes de morale chers au grand évêque : « Nul ne pourra nuire à celui qui ne se fait tort à lui-même ». L'édition comporte une introduction d'une trentaine de pages, où est examiné en particulier le problème des résonnances païennes. Vient ensuite l'étude de la traduction manuscrite et des éditions de l'opuscule. On retrouve toutes les qualités dont l'A. avait fait montre dans les « Lettres à Olympias » et le traité « Sur la Providence de Dieu ». D. O. R.

Quodvultdeus. — Livre des Promesses et des Prédictions de Dieu, I et II. (Coll. « Sources chrétiennes » nos 101 et 102), Introd., texte latin, traduction et notes par René Braun. Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-8, CXVI-256 + 354 p.

Léon le Grand. — Sermons. T. I, 2e édition. (Même coll., no *22bis*). Introd. de D. Jean Leclercq, traduction et notes de D. René Dolle. Ibid., 1964 ; in-8, 296 p.

Le « Livre des Promesses » qui, au moyen âge, dut sa popularité à l'attribution qu'on en avait faite à Prosper d'Aquitaine, n'a plus été retenu par les modernes, le jour où cette appartenance fut démontrée fausse, que comme un *spurium* un peu dédaigné. De grande qualité cependant, il méritait d'être relevé en notre époque, où l'interprétation patristique des Écritures a été remise en valeur. Les recherches de dom Morin, faites il y a une cinquantaine d'années, avaient orienté les patrologues vers le véritable auteur de cet opuscule important, qui serait le diacre Quodvultdeus, correspondant de S. Augustin. Les arguments positifs qui sont repris ici donnent à la thèse de dom Morin le maximum de vraisemblance. L'éditeur, qui prépare pour le *Corpus christianorum* l'édition critique du *Liber promissionum* (le présent ouvrage est du reste dédié au directeur de cette importante collection, D. E. Dekkers), nous a livré un texte bien préparé, une traduction diligente, une introduction, des notes et des tables, qui forment un matériel scientifique et particulièrement philologique de grande classe. Son étude sur les recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien « *Deus Christianorum* » (Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, 41), qui ont apporté beaucoup à l'étude du latin chrétien, a été remarquée par les critiques. « Pour le linguiste et le théologien, écrivait récemment E. Boularand (dans *Bull. litt. eccl.*, 1964, p. 153), leur ensemble (des chapitres) constitue une mine d'or inépuisable... M. B., non conteut de se promener avec délices sur les sables mouvants de la lexicographie et de la sémantique, garde la même aisance sur le terrain accidenté de la théologie. On ne le preud pas en défaut ». Ce bel éloge est un gage pour ses travaux d'avenir.

Les sermons de S. Léon le Grand viennent d'être réédités. Si leur première édition parue en 1949 a été rapidemeut épuisée, cela est dû vraisemblablement au succès remporté par ce volume en raison du grand nombre de ses textes devenus liturgiques dans l'Église latine par l'emploi qu'on en a fait dans les leçons du bréviaire. Nous ne pouvons, pour le reste, que renvoyer à ce que nous en avons dit dans *Irén.*, 1949, p. 102,

lors de la première édition. L'introduction et le texte ont subi un certain nombre de modifications et de mises à jour ; mais nous n'en avons pas trouvé d'indication dans l'ouvrage, ce qui eût été avantageusement noté. D'autre part, nous savons maintenant que l'édition entière comportera quatre volumes (p. 65). D. O. R.

La Règle du Maître. — (« Sources chrétiennes », n° 105). Introd., texte traduction et notes de A. de Vogüé. Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; T. I et II, 458 + 520 p.

Cette édition sera bienvenue. Elle répond à une attente générale dans les milieux monastiques de l'Occident, où le problème de la Règle du Maître a dépassé depuis longtemps le cercle des spécialistes, surtont dans les monastères. La longueur de l'œuvre du Maître, le caractère peu coulant et abrupte de son latin en a découragé beaucoup, qui attendaient d'avoir un texte traduit pour se faire une idée de son contenu. Les voilà servis à présent. Un troisième volume qui comprendra une concordance que l'A. croit être « la pièce massive » de son édition paraîtra bientôt. Dans un cadre plus large, un autre volume encore, consacré à la Règle de S. Benoît et à son texte critique dans cette même collection, traitera de tous leurs problèmes connexes qui ont été débattus au sujet de ces deux règles depuis une trentaine d'années dans la littérature. D'autres collections préparent aussi une édition critique de la Règle du Maître, le *Corpus Christianorum* et le *Corpus* de Vienne. On ne sera donc pas dépourvu. Ici même, l'A. a pris comme hypothèse de travail l'antériorité du Maître, en sorte que la Règle bénédictine n'entre jamais en comparaison, mais tout se réfère aux sources antérieures. L'A. se contente de déclarer qu'après saint Benoît « la RM a presque épnisé son rôle historique : en reprenant à son compte le meilleur de l'œuvre du Maître, il (S. B.) en a tout à la fois perpétué l'enseignement et rendu la diffusion superflue ». On ignore du reste si elle a été jamais observée quelque part avec quelque succès, et elle contient, par surcroît, sur l'Abbé des théories qui sont ascétiquement et théologiquement — du moins telles qu'elles sont présentées — irrecevables (p. 150). Beaucoup de données de la RM ont été en effet tempérées avec une très grande sagesse par la Règle bénédictine, qui les a rendues normatives, en sorte que c'est presque un miracle que la RM ait survécu, dans un bien petit nombre de manuscrits, il est vrai. Assez tout de même pour un jour « donner naissance à une masse d'études qui est sans doute la plus considérable qu'ait suscitée en notre temps une question de ce genre » (p. 11 ; cfr p. 19 à 24 de la bibliographie). L'introduction dépasse 250 pages ; elle retourne en tous sens les problèmes concernant le texte. Le mérite de la traduction française n'est pas le moindre de l'A., car il lui a fallu beaucoup de patience pour rendre en une langue lisible — et elle l'est — ce texte généralement compliqué et peu agréable. Mais n'est-ce pas un anachronisme que d'avoir fait paraître ces volumes dans la « Série de textes monastiques d'Occident (n° 14) », de « Sources chrétiennes », où cette œuvre voisinera avec des écrits beaucoup plus tardifs ? — La Règle bénédictine, qui est un véritable

document patristique, figurerait avantageusement, en tous cas, dans la *series latina* tout court.

D. O. R.

Dom Jean Laporte. — Le Pénitentiel de Saint Columba (« Monumenta christiana selecta » 4). Tournai, Desclée, 1958; in-8, 112 p.

M. Huftier. — La charité dans l'enseignement de saint Augustin (Même coll., 5), Ibid., 1959 ; in-8, 172 p

P. Glorieux. — Prénestorianisme en Occident (Même coll., 6). Ibid., 1959 ; in-8, 64 p.

J. C. Didier. — Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église (Même coll. 7). Ibid., 1959 ; in-8, 198 p.

P. Glorieux. — Autour de la spiritualité des anges (Même coll. nº 3). Ibid., 1959 ; in-8, 72 p.

Le premier de ces petits ouvrages est nne édition critique d'un texte fameux ponr l'histoire de la pénitence dans l'Église, souvent cité mais peu connu. L'introduction qui la précède, et qui comprend 88 p., est certainement la meilleure étude qu'on ait sur ce code ; tous devront s'y reporter. Le recueil de M. Huftier est un florilège augustinien des principaux textes du saint docteur concernant la charité. Ils sont groupés de manière systématique : origine, excellence, définition de la charité, désintéressement, objet et pratique. Nous aurions aimé trouver dans la bibliographie l'ouvrage de H. PÉTRÉ : *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité* (1948).

Quant aux denx opuscules suivants, ils entendent constituer un « dossier» sur leurs sujets. Mgr Glorieux en établit un de 14 textes relatifs aux manifestations d'une sorte de nestorianisme avant la lettre chez Leporius et certains émules espagnols, dont on peut suivre les échos au cours des Ve et VIe siècles. Le chan. Didier réunit tous les textes, de quelque nature qu'ils soient, relatifs au baptême des enfants depuis les origines jusqu'au concile de Trente. Ouvrage exhaustif d'une très grande utilité pour les théologiens. — Dans le dernier ouvrage mentionné, Mgr Gl. rassemble les principaux textes, la plupart antérieurs au VIe siècle, traitant de la nature des anges (spirituelle ou non). D. O. R.

Hans Lietzmann. — Kleine Schriften, III, Studien zur Liturgie und Symbolgeschichte zur Wissenschaftsgeschichte. Berlin, Akademie Verlag, 1962 ; in-8, 406 pp. 5 pl. 57 DM.

C'est ici le troisième tome, rassemblant les principales études de H. L., parues en diverses publications, dont certaines d'accès difficile. Les deux premiers volumes parus en 1958, concernaient le monde antique et les origines chrétiennes d'une part et le Nouveau Testament de l'autre (cfr *Irénikon* 1958, pp. 517-518). Ce dernier volume intéressera particulièrement les liturgistes et les historiens du dogme. Une première partie nous donne en effet d'abord deux contributions sur l'eucharistie primitive — on y retrouve la thèse, en partie discutable, de *Messe und Herrenmahl* ; puis deux notes sur le thème eucharistique de la prière de Polycarpe et sur le texte de Pline à propos des chrétiens, qui se

référerait au Baptême ; ensuite la publication, avec commentaire, du fragment du papyrus de Berlin comportant une prière de communion et une prière d'inclination de la liturgie égyptienne ; puis l'étude consacrée à la reconstruction de la liturgie de Théodore de Mopsueste, basée sur l'édition (par Mingana en 1933) du texte syriaque des homélies de Théodore ; enfin la publication des fragments sahidiques des liturgies de Grégoire et de Cyrille d'après le *Cod. Borg. copt.* 109 de la Vaticane, avec traduction allemande (cf. *Oriens christ.*, *1920*). Pour terminer la section liturgique, les études de L. sur le *Gregorianum*, parues dans les années qui suivirent son édition du Sacramentaire, en 1921. La seconde partie réunit les recherches de L. sur l'histoire du Symbole : symboles primitifs ; forme originelle du symbole apostolique ; la série des « Études sur le Symbole » (en particulier relation du symbole romain et des symboles orientaux) parues dans la *Z. N. W.*, de 1922 à 1927. La dernière partie est d'un caractère très différent : éloges funèbres d'érudits allemands (Wendland, Holl, Harnack, Deissmann, E. Schwartz) comportant maint détail surtout en rapport avec la science. En guise de conclusion, un essai autobiographique. — K. Aland, l'éditeur responsable de ces très utiles recueils lietzmanniens, nous fournit en dernier lieu une bibliographie complète des œuvres de L.. D. H. M.

E. Hammerschmidt, P. Hauptmann, P. Krüger, L. Ouspensky, H.-J. Schulz. — Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums. Stuttgart, Hiersemann, 1962 ; in-8, XI-280 p.

W. Küppers, P. Hauptmann, F. Baser. — Symbolik der kleineren Kirchen, Freikirchen und Sekten des Westens. Ibid., 1964 ; in-8, VIII-104 p.

Ces deux volumes font partie de la collection *Symbolik der Religionen* dirigée par Ferd. Hermann et qui veut introduire à la symbolique du culte des différentes religions. Le premier tome introduit au culte de l'Orient chrétien. H.-J. Schulz nous donne un excellent exposé sur le rite byzantin. D'abord il traite de l'eucharistie ; des anaphores byzantines, il dégage la réalité fondamentale de ce rite : le mémorial du Christ ; ensuite il examine comment cette réalité a été exprimée au cours des âges par les rites et les cérémonies et dans les commentaires liturgiques. Suit une description des rites de la liturgie actuelle et de leur sens. Après un bref aperçu sur les sacrements, Sch. expose la symbolique de l'année liturgique en traitant d'abord de sa genèse et de sa structure. A la bibliographie il faudrait au moins ajouter le Goar réédité anastatiquement et les éditions de Trembelas. Le symbolisme du lieu du culte byzantin et de l'icone est traité en maître par L. Ouspensky et P. Hauptmann nous renseigne sur les sectes issues de l'Orthodoxie.

La contribution de P. Krüger sur le symbolisme des rites syriens nous a déçu. A. a pris le titre « Symbolik » au sens de « dogmatique ». Nous n'y trouvons ni une description détaillée de ces liturgies ni une étude de leur symbolisme. C'est une lacune grave, car la Syrie est la minière des liturgies chrétiennes. Par contre E. Hammerschmidt donne un exposé très informé et compétent sur l'Église copte et éthiopienne. L'accent est mis sur la phénoménologie du culte (lieu, fonctions, rites). L'Église

arménienne est traitée sommairement par E. HAMMERSCHMIDT avec la collaboration de J. ASSFALG, le P. Inglisian n'ayant pu rédiger cette étude. Des tables analytiques et une présentation agréable rendent ce volume facile à consulter. La liturgie étant le cœur de la vie des Églises orientales, ce livre aidera le lecteur à en saisir le message aux chrétiens d'aujourd'hui. Les liturgistes surtout y trouveront une bonne introduction à l'étude de ces liturgies (sauf pour les rites syriens).

L'autre volume de la même collection nous présente un groupe très hétérogène d'Églises et de sectes. Dans la première contribution W. KÜPPERS montre comment le vieux-catholicisme est parvenu à une forme propre de liturgie. La symbolique des rites que l'auteur décrit est identique à celle qu'on redécouvre chez nous. Même la lampe du S[t] Sacrement y est décrite comme symbole de la présence réelle eucharistiqne (p. 22, ce qui serait génétiquement faux). Fort soulignée est l'entrée du Christ par sa Parole lors de la procession de l'évangile (p. 17 et 26) ; tous ne seront pas d'accord sur le caractère de chant processionnel attribué au graduel (p. 26). Dans la partie suivante P. HAUPTMANN traite de trois groupes en soi fort différents d'Églises, dont il trouve un dénominateur commun dans leur « radicalisation » d'éléments de la Réforme, abandonnés par le protestanstime dans la suite. Le premier chapitre introduit aux églises vieilles-luthériennes, à lenrs différences internes et à lenr compréhension des confessions de foi ; l'A. ne consacre que deux pages à leur pratique de la S[te] Cène. Suivent quelque cinq pages sur l'Église « rénitente » de Hesse, dont le culte est caractérisé par l'abolition radicale des images, et la fraction du pain au récit de l'institution. Plus homogène est le groupe vieux-réformé, qui est caractérisé par l'autorité accordée aux confessions de foi réformées. L'A. nous donne un tableau vivant de la piété vieille-réformée déterminée par la foi en la prédestination, qui n'exclut aucunement les sacrements (Baptême et Cène). Le groupe plus varié est sans doute celui traité par F. BASER : les « sectes ». Elles se caractérisent par le rejet des symboles et du culte traditionnel et leur répulsion de toute fixation de formes cultuelles, qui empêcherait des formes spontanées créées par l'impulsion de l'Esprit. Souvent au cours de leur évolution on constate un retour à des symboles parallèles à ceux des Églises établies, mais vidés de leur réalité sacramentelle ou refaits d'après un symbolisme purement naturel (p. 59). L'A. divise ces dénominations d'après le siècle de leur naissance. Chaque dénomination est d'abord située historiquement et ensuite décrite dans son culte. L'exposé est intéressant ; souvent on y trouve des rites très expressifs. Ainsi le culte du matin de Pâques des *Herrenhuter*, qui commence par la salutation des Orthodoxes (Le Christ est ressuscité — Il est vraiment ressuscité) et se poursuit au lever du soleil par la liturgie aux tombeaux de leurs morts (p. 72). Ce volume est aussi complété par des tables analytiques.

D. A. D.

J. Pascher. — Das liturgische Jahr. Münich, Max Hueber, 1963 ; in-8, 781 p.

C'est le premier exposé scientifique de l'ensemble de l'année liturgique en langue allemande, depuis la *Héortologie* de H. Kellner parue en 1901.

L'A. distingue le cycle « lunaire » (cycle pascal) et le cycle « solaire » ; ce dernier comprend Noël et les autres fêtes fixes du Seigneur, les fêtes principales des saints (apôtres, martyrs, vierges, la S[te] Vierge) et des anges, pour finir avec la Toussaint et le Jour des Morts. Dans une matière aussi vaste, il est naturellement impossible d'être complet : on comprend que l'A. n'ait pas analysé chaque dimanche après la Pentecôte ou l'Épiphanie. Pour les jours examinés, voici le schéma suivi : 1. Origine ; 2. Office (notons en passant que l'A. cherche souvent à trouver le motif du choix des psaumes) ; 3. Messe ; 4. (Qnelquefois) dévotions populaires. On trouvera le texte latin et la traduction de beaucoup de pièces liturgiques (surtout du bréviaire), eu égard au fait qne les laïcs ne disposent pas des livres liturgiques. L'ouvrage contient un registre des textes bibliques utilisés dans la liturgie, un registre des « incipit » des textes liturgiques et un autre des personnes et des choses. — Nous nous permettons de faire remarquer que le texte cité de S. Jean Chrysostome (p. 408) ne prouve pas nécessairement le lien entre la fête de l'Épiphanie et le miracle de Cana. Notons encore que l'A. rejette la thèse de Jungmann selon laquelle le lundi de Pentecôte aurait été le début d'une période de pénitence publique (p. 251). D. M. V. d. H.

Lexikon fur Theologie und Kirche, 8. Band (Palermo-Roloff). Fribourg-B., Herder, 1963 ; in-8, 1368 col. — 9. Band (Rom-Tetzel). Ibid., 1964 ; in-8, 1382 col.

Avec ces deux volumes, touche presque à sa fin la seconde édition du célèbre *Lexikon* qui correspond parfaitement aux nécessités actuelles. Nous relèverons ici particulièrement ce qui concerne l'œcuménisme et les questions connexes. A l'art. *Papst*, Schwaiger présente l'aspect historique et K. Rahner tente une bonne systématisation en fonction de la conjoncture actuelle ; à noter qu'il ne nous parle plus de la juridiction impartie par le Pape. *Patriarch*, de K. Mörsdorff donne l'essentiel avec clarté. *Petrus* est de la plume de Vögtle (Écriture) et de Perler (séjour à Rome). Kirschbaum optimiste, comme on le sait, a rédigé *Petrusgrab*. Dans *Photios*, F. Dvornik s'efforce de résumer ses travaux magnifiques bien qu'un peu discutés. Signalons particulièrement le sobre article sur *Primas* contenant des vues excellentes sur le développement historique en fonction de l'Orient et de l'Occident et sur l'interprétation actuelle. *Priestertum* (allgemeines) est de Blinzler (Écriture) et du P. Congar (dogmatique). Deux théologiens luthériens ont collaboré à l'art. *Protestantismus* : R. Prenter (principes du protestantisme) et P. Meinhold (histoire de la théologie protestante), le jugement systématique étant laissé au P. K. Rahner. *Reform* (histoire) a été confiée à J. Lortz et *Reformierte Kirche* (surtout diffusion) est de R. Steiner. Quelques desideratas : l'art. *Pallium* aurait pu mentionner l'art. de G. Morin paru dans *Rev. Ben.* VI, 1889. L'art. cit. à *Papst* de Burn Murdoch n'a pas 107 pages (lire 357). *Presbyter* est vraiment court et *Priester* (renvoi non signalé) ne le complète pas réellement. Enfin *Pontifex Maximus* aurait dû laisser la place à « *Summus Pontifex* » (seul titre du latin chrétien traditionnel) et être modifié en conséquence.

Pour le second volume signalons *Russland* (au point de vue ecclésias-

tique) de Stasiewski; *Sakramente*, Schnackenburg (Écriture), Finkenzeller (dogmatique) et K. Rahner (systématique, — lequel insiste sur la causalité symbolique), enfin E. Kinder (dans le protestantisme). L'article *Sardika* a été confié à un patrologue protestant, Schneemelcher (il admet la date 342, mais parle de 300 évêques occidentaux au Concile) ; J. Harenfuss souligne à juste titre l'importance de H. Schell pour une synthèse théologique actuelle. L'art. *Schisma* de J. Brosch est peu satisfaisant, restant dans les vieilles catégories. Excellents sont les articles sur *Schöpfung* ; celui de Ratzinger, sur l'ensemble du snjet, assez personnel et fondé sur une théologie de la Parole ; celui de H. Junker sur *Schöpfungsbericht* (montrant bien le développement et la « démythologisation ») enfin celui de K. Rahner sur la dogmatique catholique. E. Wolfel traite brièvement la question dans le protestantisme contemporain. Signalons aussi *Schriftbeweis* de P. Bläser (dans l'Écriture) et de K. Rahner (théologie systématique) et les autres articles relatifs à l'Écriture; *Seele* : V. Hamp pour l'Écriture (plus nuancé que O. Cnllmann) et les remarquables notations de J. B. Metz (systématique) sur une synthèse de l'anthropologie biblique et des données hellénistiques, qui ne sacrifie rien du problème; *Sohn Gottes* de Schnackenburg, en fonction des recherches christologiques actuelles; *Successio Apostolica* par W. Breuning (dans la bibliographie, trois fois « apostolique » au lieu d'« apostolic ») ; l'art. *Syllabus* par R. Aubert qui a repris récemment brillamment la question ; *Syrische Kirchen* (W. de Vries) et *Syrische Literatur* (Vööbus), enfin E. Dauser, sur *Taufe Christi* admet l'interprétation « serviteur de Jahweh ». — Il ne reste plus qu'à attendre le dernier volume de cet instrument de travail si souvent d'un niveau très élevé, et faisant un effort remarquable pour assumer les problèmes actuels. D. H. M.

XVI Semana Española de Teología. Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica. Madrid, C. S. D. I. C., 1957 ; in-4, 582 p.

La Potestad de la Iglesia. — Ouvrage en collaboration. Barcelone, C. S. D. I. C., 1960 ; in-4, 526 p.

Le premier de ces deux ouvrages, le plus intéressant au point de vue théologique, comporte un certain nombre de points discutables. Il s'agit d'analyser le problème de la succession apostolique sous tous ses aspects : biblique, historique, théologique, apologétique. En d'autres termes, il s'agit de l'épiscopat. Disons, pour juger l'œuvre avec équité, qu'elle est antérieure à l'annonce du Concile de Vatican II. D'où ses défauts. L'épiscopat n'est traité que sous un point de vue strictement thomiste. On y définit le sacrement de l'Ordre par rapport au pouvoir qu'il donne sur l'eucharistie, et non par rapport à sa fonction ecclésiale ni par son rôle au dedans même de la communauté chrétienne. Cette façon d'envisager la question n'est d'accord ni avec l'Écriture ni avec la tradition primitive, pour lesquelles l'évêque est avant tout le père et la source de la vie de l'assemblée chrétienne. En outre la sacramentalité de l'épiscopat est réduite au minimum.

Dans le second ouvrage, les auteurs examinent presque exclusivement le pouvoir de l'Église sous son aspect juridiqne. Cette précision ne signifie pas que l'aspect théologique n'en soit inséparable. De fait l'œuvre

commence par une étude théologique due au P. de la Huerga, qui analyse le binôme « Église de charité, Église de droit » ; c'est l'unique thème théologique servant de fondement doctrinal, à partir duquel les autres collaborateurs établiront leurs développements. On y trouve des thèmes traditionnels, tels la délégation du pouvoir ecclésiastique ou l'interprétation exacte à donner au canon 209, ainsi que des thèmes de grande actualité comme la mission canonique de l'apostolat des laïcs. D. B. A.

O. Casel. — Faites ceci en mémoire de moi. Traduit de l'allemand par J. C. Didier. (Coll. Lex orandi, 34). Paris, Éd. du Cerf, 1962 ; in-8, 188 p.

Cet ouvrage a paru dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* en 1926, sous le titre « Das Mysteriengedächtenis der Messliturgie im Lichte der Tradition ». On voit que ce titre a été traduit assez librement. Dom Casel veut démontrer que la messe est la représentation (dans le sens de « rendre présent ») sacramentelle (« *in mysterio* ») de l'œuvre rédemptrice opérée par le Christ et que par là elle est également le sacrifice du Christ. Dans la première partie de son étude, l'A. a cherché à retrouver cette notion dans les textes liturgiques eux-mêmes. Dans ce but il a fait une analyse comparative de toutes les anamnèses connues jusqu'à présent ; insistant surtout sur la liaison « nous souvenant... nous offrons », il conclut : « la mémoire elle-même consiste dans la célébration rituelle de l'œuvre rédemptrice façonnée sur le modèle de la dernière Cène. Elle est en même temps le sacrifice » (p. 41). La seconde partie étudie cette même notion chez les Pères et les théologiens d'Orient et d'Occident et dans les canons du concile de Trente. Il nous plaît de relever une mise au point très juste qu'on trouvera dans la conclusion (p. 172). En parlaut du sacrifice de la messe, la plupart des théologiens insistent plus ou moins exclusivement sur la mort du Christ. Or, il ne faut pas oublier que la glorification du Christ est une partie intégrante de son sacrifice ; ainsi s'explique la mention de la résurrection, de l'ascension et du retour glorieux, dans l'anamnèse. Dans l'appendice, B. Neunheuser, moine de Maria-Laach également, présente une interprétation plus serrée de la pensée de S. Jean Chrysostome, suite surtout aux nombreuses controverses.

D. M. V. d. H.

Thomas Ohm. — Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission. Fribourg-B., Wewel, 1962 ; in-8, 927 p. RM 93.

Ce volumineux ouvrage n'est pas un manuel de missiologie mais une somme de réflexion et d'expérience de milliers d'hommes qui ont voulu se consacrer aux missions. Le R. P. Ohm a élargi la notion de mission et l'avait mise comme titre à son livre. Mais aussitôt les problèmes se sont présentés en masse (voir la table). L'auteur les étudie avec grand soin et les résout avec pénétration, respectant les missionnaires et leurs convertis. De tels ouvrages renouvelleront la théologie des missions.

D. T. B.

II. HISTOIRE

John E. N. Hearsey. — City of Constantine, 324-1453. Londres, John Murray, 1963 ; in-8, 275 p., illustrations.
Philip Sherrard. — Konstantinopel, Bild einer heiligen Stadt. Olten, Urs Graf-Verlag, 1963 ; in-4, 137 p., illustrations.

John Hearsey retrace l'histoire de la cité chrétienne de Constantinople, en faisant revivre dans le cadre somptueux des monuments et des églises l'empereur « Constantin », depuis Constantin le Grand jusqu'au dernier Constantin, celui de 1453. Une description minntieuse des lienx, étayée par la connaissance des vestiges architecturaux qu'il a visités récémment, sert de base aux développements historiques. L'A. évite d'écrire une nouvelle histoire de l'empire byzantin à propos de Constantinople : si l'on y sent battre le cœur de l'empire, on ne quitte cependant pas les murs de la cité, à l'intérieur desquels se déroulent les grandes heures de la nouvelle Rome aussi bien que les menus faits de la petite histoire.

L'ouvrage de P. Sherrard est d'un tout autre genre : il ne se situe plus dans le temps, mais comme dans l'éternité : c'est « l'image d'une ville sainte », d'un haut lieu de l'esprit, comme l'indique le titre même de la collection dans laquelle il s'insère, à côté de livres comme « Athos, montagne du silence » du même auteur (cfr *Irénikon* XXXII, 1959, p. 517 et XXXIV, 1961, p. 438), « Sinaï » de H. Skrobucha (cfr *Irénikon* XXXIII, 1960, p. 576). Certes la ville sera décrite, avec ses hommes et ses constructions, mais c'est pour s'élever à la vision de la « nouvelle Rome », qui suggère à son tour l'image de la cité sainte, la « Jérusalem nonvelle », jusqu'à la vision apocalyptique de son effondrement sous l'assaut des Turcs. Tandis que la « nouvelle Rome » désigne la cité impériale transportée des rives du Tibre à celles du Bosphore, le titre de « nouvelle Jérusalem » évoque la ville gardée de Dieu, pleine d'églises et de monastères, sur laquelle règne la liturgie de Sainte-Sophie. Dans l'effondrement de cette cité sainte, que la légende voulait inexpugnable, l'A. a bien fait de montrer la part importante prise par les croisés francs de 1204. Un détail à corriger : pp. 51 et 89 au lieu de « Prozession des heiligen Sakramentes » il vaudrait mieux écrire : « Prozession der heiligen Opfergaben ».

D. D. G.

Franz Miltner. — Ephesos, Stadt der Artemis und des Johannes. Vienne, Franz Deuticke 1959 ; in-4, 140 p., 114 illustrations, 2 pl. h. t.

Ce livre est le fruit des patientes recherches entreprises par l'Institut archéologique autrichien depuis 1896 et menées à terme par l'auteur. L'étude embrasse toute l'histoire de la ville, depnis sa fondation par les ioniens jusqu'à sa disparition sous les Ottomans. La période la plus riche en monuments est celle de l'empire romain : Éphèse est alors capitale de la province d'Asie et son temple d'Artémis compte pour une des sept

merveilles du monde. Mais la période la plus intéressante pour nos lecteurs sera sûrement celle qui a vu naître l'église du Concile et la basilique de Saint-Jean-le-« Théologien », ainsi que le cimetière des Sept-Dormants.

D. D. G.

Hugo Rahner. — Kirche und Staat im frühen Christentum. Munich, Kösel, 1961 ; in-8, 493 p.
— **L'Église et l'État dans le Christianisme primitif.** Trad. de l'allemand par G. Zink. Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-12, 368 p.

Ce livre avait été édité une première fois en 1943 pour encourager une résistance dans le peuple allemand contre le nazisme. — L'A. nous y présente 39 documents avec des introductions. De ces textes, 7 servent à illustrer l'enseignement de l'Église primitive à propos de l'État, les 32 suivants nous montrent la continuation de cette doctrine dans les épreuves des siècles suivants jusqu'au Pape Nicolas I. La grande majorité (29 sur 32) est d'origine latine. Le titre original du livre était primitivement : *La Liberté de l'Église de l'Occident*, et c'est bien à cela que correspond le contenu, toujours actuel, mais qui par son titre encore « plus actuel » risque de ne pas donner satisfaction au lecteur. — L'A. croit avoir, fait œuvre utile en éclairant la position de l'Église occidentale, opposée comme il l'estime, à celle de l'Église orientale. Nous aurions aimé y voir des aspects différents et nécessairement complémentaires. Dans la lutte pour l'indépendance, le clergé occidental a été plus décidé, mais l'Église n'est pas seulement le haut clergé ; l'histoire nous montre, chez les chrétiens d'Orient, la même conscience de la liberté et le même pessimisme devant les relations entre l'État et l'Église que chez saint Augustin. Aussi longtemps qu'elle ne cessa de souffrir avec eux, Rome restera pour les chrétiens de l'Orient le point de repère, mais lorsqu'elle aura réalisé politiquement sa liberté, du coup elle cesse d'être un exemple et ce sera au tour du clergé latin de montrer combien sont lourds ses liens avec l'État. Le pape Nicolas I s'adressait encore avec amour à l'Orient, mais de fait il avait cessé de le regarder ! D. J. E.

J. Madey. — Die Ostkirchen, unsere Nachbarn. Gemeinsames und Verschiedenes in der einen Kirche. Köln, Wort und Werk, 1964 ; in-8, 200 p.

Cet opuscule contient un grand nombre d'informations sur les Églises orientales, leurs origines, leurs rites, leurs doctrine et constitution, leur spiritualité, leur état numérique, etc. actuel, ainsi que sur certains problèmes concernant l'Orient et l'Unité chrétienne. On y trouvera surtout beaucoup de détails sur les Églises orientales en union avec Rome, bien que l'essentiel — en tout cas du point de vue statistique — soit dit aussi des Églises orientales non unies. Ponr mettre tont cet ensemble dans une perspective exacte, l'auteur a bien fait d'ajouter en appendice à son ouvrage la traduction allemande de l'article de l'archevêque Élie Zoghby, *Uniatisme et Œcuménisme.* D. T. S.

Roger Aubert. — Vatican I. (Histoire des conciles œcuméniques, nº 12). Paris, Éd. de l'Orante, 1964 ; in-8, 342 p.

On est heureux que le t. XII de cette collection paraisse prématurément dans l'ensemble. Le parallèle forcé que sa lecture inspire avec Vatican II est extrêmement suggestif pour l'heure présente. Si l'histoire ne se répète pas, les hommes ne changent guère d'une génération à l'antre ; on en trouve ici des échantillons savoureux. La différence entre Vatican I et Vatican II est que, dans le premier concile, la majorité conservatrice avait le pape pour elle, et que, dans le second, c'est le contraire qui est arrivé : minorité conservatrice, majorité plus ouverte marchant en accord avec le pape. Mais en ce temps-là comme maintenant (cfr *Irén.*, 1962, p. 213), il s'en sont trouvés pour déclarer que « les congrégations romaines sont mieux que personne à même d'indiquer dans quel sens une question doit être résolue... et que les connaissances des étrangers sont le plus souvent théoriques et abstraites » (Card. Bizzarri, cit. p. 44). L'histoire du Concile tient ici en 150 pages denses, où tout se lit avec un intérêt passionnant. Les textes les plus importants, à la fin du volume, comportent plus de 60 pages. La définition de l'infaillibilité est clairement expliquée en ces termes : « (...) puisqu'il (le pape) jouit de cette assistance divine, ces définitions s'imposent d'une manière irréformable, sans qu'il soit nécessaire qu'elles soient encore ratifiées par l'épiscopat » ce qui interprète d'une manière objective le « *ex sese, non ex consensu Ecclesiae* », formule que l'A. ne craint pas de déclarer non des plus heureuses comme prêtant à l'équivoque (p. 435). Il résulte de la réflexion que nous a imposée cette histoire que, à Vatican I, les Orthodoxes, qui composent quantitativement tout de même la partie orientale de l'Église, n'ont pas été présents, — bien qu'invités mais selon une forme irrecevable — alors que la doctrine de la primauté qui y fut définie les intéressait plus qne personne, fait auquel on n'a guère prêté attention.

D. O. R.

James Kritzeck. — Peter the Venerable and Islam. (Princeton Oriental Studies, 23). Princeton, University Press, 1964 ; in-8, XIV-304 p. 6 dl.

Le dernier des grands abbés de Cluny (1094-1154), lors d'un voyage en Espagne, put prendre connaissance des travaux faits à Tolède sur le Coran et les textes arabes ; il se peut même, qu'à côté d'autres raisons, ce voyage fut souhaité par Pierre dans cette intention. Ami de S. Bernard, contemporain des Croisades, il pensait que les musulmans ne devaient pas être approchés « comme souvent nos gens le font, par les armes, mais par des paroles ; non par la force, mais par la raison ; non par la haiue, mais par l'amour ». Cette disposition au dialogne est maintes fois réaffirmée dans son œuvre ; les juifs sont l'objet de la même sollicitude charitable. « Moi, parmi les innombrables serviteurs du Christ et le dernier, je vous aime, dit-il aux musulmans ; puisque je vous aime, je vons écris ; en écrivant, je vous invite au salut ». Il souhaitait voir ses écrits traduits en arabe ; il espérait que S. Bernard contribuerait à son œuvre par un exposé théologique de la doctrine chrétienne qui répondît aux doctrines

de l'Islam. Ni l'un ni l'autre souhait ne furent réalisés. Toutefois, par ses écrits, Pierre le Vénérable exerça une influence sur l'idée que se faisaient de l'Islam les chrétiens de son époque. Méthode nouvelle combien digne d'admiration ! Certes l'œuvre souffre de quelques inexactitudes historiques et textuelles, dues aux défauts des documents dont disposait l'auteur. J. Kritzeck publie les lettres et traités de Pierre le Vénérable ; il nous fournit les éléments historiques et de critique capables d'éclairer ces œnvres. Pierre le Vénérable apparaît ici comme un précurseur du Dialogue avec les religions non chrétiennes. D. Th. Bt.

Wladyslaw Abraham. — Organizacja Kosciola w Polsce do polowy wieku XII (Organisation de l'Église en Pologne jusqu'à la moitié du XIIe siècle). Poznan, Pallotinum, 1962 ; in-8, 360 p., 55 zl.

Parmi les historiens polonais et allemands il y en a qui conviennent sur l'extrême difficulté d'établir les origines de l'organisation ecclésiastique en Pologne. Ceci résulte, en premier lieu, de l'insuffisance des sources, dont la principale — *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon* du XIe siècle — a toujours été considérée par les Polonais comme tendancieuse. Les questions particulièrement controversées sont celles de la dépendance de l'Église polonaise, à ses débuts, de la métropole de Magdebourg, des centres religieux germaniques dont le rayonnement s'étendait aux territoires polonais, de la situation du diocèse de Poznan vis-à-vis de la hiérarchie germanique, du rôle d'Otton III dans la christianisation des territoires situés aux confins orientaux de son empire. De l'avis des éditeurs du présent ouvrage, il paraît douteux que ces questions puissent jamais être éclaircies sur la base des documents disponibles. — La plus grande autorité dans ce domaine, en Pologne, est toujours l'A. décédé en 1941. La présente réédition de son *Organisation de l'Église en Pologne* parue en 1890, comporte également trois autres études concernant le rapport de l'évêché de Gniezno à Magdebourg, les origines de l'évêché de Cracovie et les questions connexes. Toutes ces recherches témoignent de la persévérance de l'A. pour atteindre la vérité historique. Mais, comme le constatent les éditeurs, étant donné le caractère des sources, ses opinions ne sont quelquefois que des hypothèses qu'il revisait lui-même dans ses études nltérieures. D. H. C.

Die Kirche im Osten. (Studien zur Osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde). Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1958-1960 ; 3 vol., in-8, 190 + 166 + 200 p.

Une collection semblable avait déjà paru à Leipzig de 1874 à 1884 pour exposer la doctrine évangélique de l'Allemagne orientale. La collection actuelle, dont huit tomes ont paru sous forme de huit annuaires de l'Église protestante, a été publié en collaboration avec le Prof. Stuppenich, directeur du Centre de recherches religieuses de l'Université de Münster. Chaque tome contient une dizaine d'études, une chronique des événements marquants et une bibliographie des ouvrages récents utiles à la piété

des fidèles. Ces annuaires ont un grand succès chez les lecteurs protestants. — Le t. I est consacré surtout aux relations et aux influences de la Réforme en Pologne et contient une étude spéciale du Prof. Stuppenich sur l'histoire de la Russie à l'époque contemporaine. — Le t. II, contient un article du P. Serge Bulgakov sur l'histoire des « Fous pour Dieu » et un autre sur l'Église luthérienne au Danemark et en Union soviétique. — Le t. III contient six articles, notamment sur la prédication et une vie détaillées de Jean de Kronstadt — Les t. IV et V sont épuisés. Ils seront recensés avec les deux derniers plus tard. D. T. B.

Hugo Rahner. — Ignace de Loyola. Correspondance avec les femmes de son temps. (Coll. « Christus »). Paris, Desclée de Brouwer, 1963 ; in-8, vol. I, 378 p., 8 pl., vol II, 370 p., 4 pl.

On connaît l'ardeur avec laquelle saint Ignace poursuivait, entre autres, l'apostolat auprès des femmes. Ces deux volumes jettent la lumière sur son activité dans ce domaine et contiennent également d'intéressantes contributions à l'histoire des mœurs et de la spiritualité de l'époque. Dans une introduction remarquable le R. P. Rahner explique que le choix pour la publication de la correspondance du saint avec les femmes fut déterminé par le désir d'attirer l'attention sur le caractère humain de sa personnalité, qui est surtout connue par ses traits de « soldat », de combattant. Les archives de la Compagnie de Jésus contiennent 6813 lettres ou instructions d'Ignace et 956 lettres adressées à lui, dont cinquante venant de femmes. Celles-ci sont reproduites dans la présente publication, de même que 89 lettres écrites par le saint aux femmes. Cette correspondance est classée d'après les destinatrices dans les chapitres suivants : princesses, dames nobles, bienfaitrices de l'ordre, filles spirituelles, mères de jésuites, personnes amies. Chaque chapitre contient une introduction, commentaires et renvois bibliographiques ; en plus, une bibliographie accompagne l'ouvrage. D. H. C.

Alexis, Patriarche de Moscou — Slowa, rěči, poslanija, obraščenija (Paroles, discours, messages, adresses), Moscou, Édition du Patriarcat, vol. IV, 1963 ; in-8, 235 p.

Ce volume comprenant la période 1957-1963 reproduit les déclarations du Patriarche groupées en six chapitres : I. Homélies festives et déclarations au sujet de la vie de l'Église ; II. Allocutions lors de la consécration des évêques ; III. Interventions en faveur du maintien de la paix ; IV. Textes relatifs aux rapports avec les Églises orthodoxes autocéphales ; V. Discours prononcés à l'occasion des visites faites aux Églises orthodoxes à l'étranger ; VI. Énonciations de caractère œcuménique. Cette publication sera lue attentivement par quiconque aime méditer le mystère de l'Église du Christ et en contemple les manifestations visibles au milieu des vicissitudes de la réalité environnante.

D. H. C.

Karl Prümm, S. J. — Religionsgeschichtliches Handbuch für

den Raum der altchristlichen Umwelt. Rome, Inst. Pont. biblique, 2e éd., 1954 ; in-8, XVI-921 p. et 2 cartes géographiques.

Ce manuel, paru en 1943, et que la présente réédition anastatique reproduit fidèlement, traite du milieu religieux où le christianisme est né et s'est développé jusqu'à devenir religion d'État. Un mérite de cet ouvrage est de ne pas s'être borné à la senle étude de la religion populaire mythique (ch. I), de la religion des philosophes (ch. II), des cultes mystériques (ch. III), de la superstition et du culte (ch. IV) et du *corpus hermeticum* comme type de la gnose païenne (ch. V), mais d'avoir aussi esquissé la répercussion de ces éléments du paganisme ancien dans les différentes provinces de l'empire (ch. VI), ce qui permet à l'A. de contrôler leur influence réelle, surtout celle des cultes mystériques et du culte officiel. La valeur permanente de cet ouvrage est assurée par l'ampleur de la bibliographie citée qui s'étend jusqu'à 1943. Dans la préface de cette réédition l'A. annonçait un volume qui aurait mis à jour et complété cette bibliographie, mais il n'a pas encore paru. En attendant, on pourra consulter ce qu'il en a publié dans *Gregorianum* 34 (1953), pp. 447-97 et 640-52 ; 35 (1954) pp. 118-43 et 298-323 ainsi que son article sur les mystères dans le Suppl. au Diction. de la Bible VI, 30 (1957) col. 10-225. Dans le manuel, 65 pages sont réservées aux tables analytiques, qui donnent une idée de l'extrême richesse du matériel élaboré.

D. A. D.

Sidney Spencer. — Mysticism in World Religion. (The Pelican Books). Londres, Penguin, 1963 ; in-12, 364 p., 7 /6.

S. Spencer était bien préparé pour écrire ce compendium : son professorat, ses études ont toujours eu pour objet l'histoire comparée des religions et, particulièrement, le mysticisme. Celni-ci est présent dans toutes les religions du monde, si l'on prend comme point de départ qu'il est « l'affirmation (*the claim*) d'un contact immédiat avec le Transcendant » (p. 9), si l'on se contente de dire qne ce « contact avec le Transcendant prend typiquement la forme de connaissance, souvent décrite en termes de vision et d'union » (p. 9). L'auteur ne traitera donc pas des états mystiques. Le but — et le résultat — de cette étude est de révéler « les très grandes différences (du mysticisme) dans ses formes d'expression, mais en même temps une certaine unité essentielle d'expérience et de perspective » (p. 326). Une histoire merveilleuse nous est racontée ici : celle de l'apparition de doctrines, le plus souvent convergentes, d'expressions d'uue vie intérieure, poursuivie parfois à travers persécutions et jusqu'au martyre, chez des personnes, en des régions non en communication entre elles, comme aussi de doctrines et de systèmes philosophiques transmis de siècle à siècle. Puisqu'il s'agit de connaissance, l'A. examine attentivement les philosophies du réel, d'un Être suprême, l'anthropologie, le Monde, le Mal. Dans un chapitre final, qui a un caractère comparatif, nous avons une synthèse des résultats acquis. On notera ici le paragraphe VI : « Les mystiques et l'Orthodoxie religieuse » pour constater comment, dans toutes les religions, il y a eu tension entre l'institution et le mysticisme. On voudra prêter attention à l'assertion suivante (p. 216) :

« La religion de l'Église primitive apparaît fondée, comme la religion des prophètes et de Jésus, sur l'expérience visionnaire et extatique par laquelle les hommes ont été mis en contact encore et encore avec le Transcendant ». La foi en l'Incarnation dit antre chose. Assertion corrigée quand l'auteur parle de l'expérience christique de S. Paul (p. 217). De ce dernier encore, l'auteur écrit que les religions-à-mystère du monde romain hellénisé « fournissent une partie de la charpente dans laqnelle Paul place son enseignement » (ibid.). Rien n'est dit des fondements scripturaires ; c'est peu. Il nous paraît aussi que, tant pour l'Orient que pour l'Occident, nne place eût dû être faite au rôle des sacrements, spécialement de l'Eucharistie, dans les écrits et la vie de nombreux mystiques, si toutefois l'on ne considère pas le mysticisme seulement comme forme de pure connaissance — à l'actuation des dons du saint Esprit.

D. T. Bt.

Friedrich Heller. — Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, Kohlhammer, 1961 ; in-8, XVI-605 p.
— Die Religionen der Menschheit, in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart, Reclam-Verlag, 1959 ; in-12, 1063 p.

Le premier de ces ouvrages inaugure la nouvelle collection *Die Religionen der Menschheit*, qui rassemblera des monographies scientifiques sur les différentes religions du monde, rédigées par des spécialistes de tout pays. Des 36 volumes prévus, 7 seront consacrés aux Églises chrétiennes, un à l'histoire de la science des religions et le dernier à l'index général. — Ce premier volume, confié à F. H., le professeur bien connu d'histoire des religions à Marburg, nous donne une remarquable vue d'ensemble du phénomène religieux dans tous ses aspects. Déjà en 1937 l'A. avait publié son *Urkirche und Ostkirche*, qui a été pendant 25 ans un ouvrage fondamental pour l'étude de ces Églises. Avec le volume présent, il nous donne une synthèse plus large englobant toutes les religions. Dans une introduction, il aborde les questions préliminaires : la notion de religion et son étude scientifique et la méthode phénoménologique. Il nous explique la méthode que, à la suite de Friedrich von Hügel, il veut employer, c'est-à-dire, l'analyse des phénomènes du plan institutionnel, rationnel et mystique qui conduit au cœur de toute religion : Dieu, à la fois *revelatus* et *absconditus*. Un schéma (p. 20) illustre très bien cette méthode par des cercles concentriques (la κυκλικὴ εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω de Denys l'Aréopagite). La partie la plus importante traite du premier cercle : l'élément institutionnel (p. 22-454). Avant de l'aborder, l'A. souligne que la religion ne connaît pas de « spiritualisme absolu, mais seulement différents degrés d'émancipation de la base sensible de notre vie spirituelle ». Puis il distingue la religion de la magie, qui prétend dominer et exploiter par une technique secrète les forces surnaturelles du cosmos. Ces forces qu'il examine ensuite, il les appelle « zauberhafte Kraft » (force magique). Dans l'étude des institutions sont groupés autour de l'objet religieux, le lieu, le temps et le nombre religieux, la parole sainte, l'homme saint et la communauté sainte. La partie concernant l'élément rationnel, traitée en 85 p., examine l'idée de Dieu, de la création, de la révélation, de la rédemption et l'eschatologie. Cette

phénoménologie est achevée par les 18 p. traitant de l'élément mystique où F. H. donne un aperçu des formes fondamentales et extraordinaires de l'expérience mystique. Dans les denx pages consacrées à l'objet de la religion, il se distance d'une conception trop personnaliste et trouve dans « le divin » l'objet de toutes les religions, c'est l'*ens realissimum*, qui comme *Deus revelatus* apparaît personnel « dans son visage tourné vers l'homme », ainsi que dans sa vie propre selon la foi trinitaire et le polythéisme (p. 559). La dernière partie traite de l'essence de la religion, qu'il définit « adoration du mystère et donation », l'initiative étant du côté de Dieu. Il est clair qu'une synthèse si vaste risque d'être fort arbitraire, inexacte dans plusieurs détails (p. ex. p. 232 : le baiser de paix existe dans la concélébration byzantine, ce que l'A. semble ignorer). Mais soyons lui reconnaissants de nous avoir donné cette somme sur les religions de l'homme, fruit de toute une vie consacrée à cette étude scientifique et surtout à la rencontre vivante de l'homme religieux. Cet ouvrage aidera nos théologiens et missionnaires à entrer en contact avec des problèmes qu'on a trop longtemps négligés et avec lesquels Vatican II exige un dialogue plus profond et plus ouvert. Des tables analytiques très développées (presque 40 p.), font de ce volume un ouvrage facile à consulter. La typographie en est très soignée. Quelques fautes se sont glissées : ainsi, dans les tables, « Una Sancta-Bewegung » renvoie à p. 379 où il s'agit de la bulle *Unam Sanctam*.

En 1959 F. H. a publié *Die Religionen der Menschheit*, avec le concours de ses collaborateurs à Marbourg. Il s'agit d'une introduction aux différentes religions destinée à un vaste cercle de lecteurs. Elle se lit très facilement, soigneusement présentée avec 48 photos bien choisies. Une caractéristique de ce livre est la citation abondante de textes religieux originaux et le souci de l'A. de montrer le lien entre les différentes religions. Une ample bibliographie et des tables analytiques permettent d'approffondir les questions traitées. D. A. D.

R. Panikkar. — The unknown Christ of Hinduism. Londres, Darton, Longman et Todd, 1964 ; in-12, 164 p.

Ce petit ouvrage de 138 pages de texte est d'une importance considérable. Comme le dit la Revue *Hindus* « il fera époque ». L'auteur n'est certes pas un inconnu. L'abbé Panikkar est de souche hindone par son père, catholique par sa mère. Docteur en théologie, il a publié de nombreux articles et participé à des congrès. Il rappelle ici que l'Église enseigne la volonté divine du salut de tous les hommes, la possibilité de salut pour les non-chrétiens. On le sait : de toutes les religions non chrétiennes l'hindouisme est la plus élevée. L'intention de l'A. est exprimée à plusieurs reprises : « Faire une étude philosophique du sujet (Dieu et ses relations avec le monde, avec l'homme) qui, en tant que tel, n'appartient ni à l'Orient ui à l'Occident, en nous appuyant sur la tradition philosophique hindoue et l'expliquant d'une manière intelligible à la pensée occidentale » (p. 67).

Avec quelle joie l'auteur nous cite les textes chrétiens révélés où se retrouvent et l'affirmation de pierres d'attente chez les non-chrétiens et des paroles toute proches de la théologie hindoue (cfr p. 127 et ss.).

Dans l'attente de cette découverte que le titre annonce, le lecteur ne doit pas s'impatienter ; il doit suivre attentivement le long raisonnement de l'auteur ; il forme l'essentiel de son étude. Nous y verrons comment la pensée religieuse hindoue (dont les origines se placent bien des siècles avant le christianisme) présente Dieu comme l'Être par essence, le « Je suis » éternel, l'Inconnaissable ; comment s'insère le contingent dans cette théologie ; comment, devant l'incapacité pour l'esprit humain de s'expliquer lui-même et d'expliquer le monde, la destinée, la pensée hindoue fait placer à Isvara, Dieu de Dieu, lumière de lumière médiateur, créateur, se manifestant dans les avatars (incarnations) que connaît la religion hindoue. La lecture est facilitée par des thèses, clairement exprimées. Comme, sans aucun doute, cet ouvrage connaîtra un grand succès et sera traduit, nous conseillerions à l'auteur d'y ajouter un glossaire pour ceux qui, nombreux encore, sont peu familiarisés avec la terminologie hindoue. D. Th. Bt.

S. Dutt. — Buddhist Monks and Monasteries of India. Londres, Allen and Unwin, 1962 ; in-8, 400 p. 50/ —

A qui en douterait, cet ouvrage dira quelle somme de travail l'étude du bouddhisme imposera aux spécialistes eux-mêmes ; elle sera incomparablement plus grande que ne le serait l'étude du christianisme par les bouddhistes. S. Dutt nous introduit au cœur du bouddhisme ; car celui-ci, né au VIe siècle av. J-C., se répandit dans son pays d'origine, les Indes, par le monachisme. Il fut protégé, soutenu, doté par les rois et princes, par les laïcs, riches ou pauvres. En effet, la fonction de ce monachisme est de répandre l'instruction, l'illumination ; il n'est pas d'abord fuite du monde ; il est au service du monde, pour son salut. Quand l'écriture (après une longue transmission orale par des maîtres qui étaient des guides spirituels) fut introduite, les textes sacrés (paroles et sentences de Buddha, codes disciplinaires, commentaires, exégèse de ces écrits) composèrent des collections d'ouvrages ; celles-ci représentent bien dix ou vingt fois le contenu de nos patrologies (les orientales comprises). Car le monachisme bouddhique aux Indes, qui compta dix-huit siècles d'existence, fut détruit aux XIIe-XIIIe siècles par les invasions musulmanes ; avec lui, le bouddhisme, en tant que tel, disparut de l'Inde ; on n'y compte aujourd'hui que 200.000 bouddhistes. Les autres pays d'Extrême-Orient avaient adopté le bouddhisme avant l'ère chrétienne telle la Chine ; ce furent des moines-missionnaires hindous qui le répandirent dans ces pays où il fleurit encore et où il prit aussi d'autres formes ; l'étude des sources et des nombreux commentaires se poursuivit et accrût la littérature du sujet. Nous ne pouvons ici que souligner l'importance du présent volume. Au passage, l'on découvrira les similitudes comme les divergences avec le monachisme chrétien ; rien n'est laissé dans l'ombre qui permette pareille confrontation ; l'on verra le sérieux de ce monachisme, la sévérité de l'admission, l'austérité morale de la vie, les observances monastiques... etc. On notera l'évolution de l'étude « pour la foi » (c'est à-dire pour le progrès spirituel du moine) à l'étude « pour la connaissance » et pour l'enseignement, qui nous rappelle l'apparition en Occident des Ordres et puis des Congrégations vouées à

la prédication, à l'enseignement. L'auteur note les interférences avec les formes religieuses préexistantes, la naissance des divisions, des schismes, des sectes dans le bouddhisme, l'apparition d'un culte à Buddha (l'une des dix incarnations), tant d'autres faits (comme la magie) où il faut faire la part de la légende, du mythe. Il raconte l'histoire des grands monastères, dont certains étaient devenus des vraies universités, une sorte de Quadrivium fort semblable à celui du moyen âge étant à la base ; il donne la biographie de grands spirituels et des maîtres anciens, toujours réputés ; il fait aussi revivre nombre de sites monastiques, dont on peut aujourd'hui encore admirer les temples bien conservés ou les ruines en nombre considérable. Nous devons de la reconnaissance à S. Dutt pour cette merveilleuse histoire. Les illustrations, fort nombreuses, aident à apprécier, en outre, la qualité d'art, les proportions grandioses, le plan des édifices. D. Th. Bt.

Abbé M. Delahoutre. — Le Bouddha et son message. (« Omnes Gentes »). Paris, Éd. Fleurus, 1962 ; in-12, 184 p.

Cet ouvrage est de bonne vulgarisation, indispensable à qui part d'une connaissance restreinte, avant de s'attaquer à des travaux d'approfondissement. L'origine, l'histoire, les thèmes spéculatifs et moraux, les Voies ou « véhicules », les institutions, la situation actuelle du Bouddhisme dans les diverses régions sont exposés en termes simples. Un lexique rappelle la terminologie. On aurait aimé plus de développements au paragraphe du chap. XIV : « Le chrétien en face du Bouddhisme » ; en effet, nombre de passages, au cours de l'étude, donnaient matière à pareille confrontation. Enfin, l'absence (p. 54) de référence à l'invasion musulmane, comme une des causes du déclin aux Indes, est un oubli à réparer dans une nouvelle édition. D. Th. Bt.

Rudolf Graber. — Längst hätten wir uns bekehren müssen. Die Reden des Photius beim Russenangriff auf Konstantinopel 860. Innsbruck, Rauch, 1960 ; in-8, 67 p.

Le 18 juin 860, 200 navires « russes » apparurent devant Constantinople qui se vit ainsi assiégée pendant que son empereur Michel III était en guerre en Asie Mineure. En ce moment d'extrême danger et d'angoisse, le peuple se rassembla autour de son patriarche Photius, dont nous possédons encore les deux discours qu'il fit à cette occasion, et qui témoignent de la délivrance miraculeuse de la ville après une procession faite avec le vêtement de la S[te] Vierge. La traduction de ces deux discours éditée ici par R. G. nous fera mieux connaître le charisme pastoral et le don oratoire, de ce patriarche, que l'historien Dvornik a aujourd'hui en grande partie réhabilité. D. A. D.

Kurt von Fritz. — Antike und moderne Tragödie. Berlin, Walter de Gruyter, 1962 ; in-8, 511 p., 36 DM.

Le but de cette étude est de contribuer à une meilleure compréhension des tragédies classiques. Ce qui préoccupe l'A. en premier lieu, c'est le

rôle du principe moral dans ces œuvres ainsi que dans les drames modernes. Il analyse, dans la préface, l'interprétation qui considère les tragédies antiques comme pièces moralistes ainsi que celle dont les représentants — dits esthéticiens — prétendent que l'objectif des auteurs était principalement artistique. L'A. penche du côté des moralistes et se réfère à Aristote dont les *Règles* pour les poètes tragiques dans sa *Poétique* montrent que, dans l'interprétation des tragédies, on ne peut pas faire abstraction de l'élément moral. Après cette introduction, l'A. étudie, en neuf chapitres, d'abord le problème de la culpabilité « tragique et de la justice poétique » dans la tragédie grecque, et, ensuite, les œuvres des célèbres poètes grecs ainsi que le neuvième chapitre de la *Poétique* d'Aristote. — Ouvrage très érudit, solidement documenté, instructif pour philologue, intéressant pour moraliste. D. H. C.

W. K. Matthews. — Russian historical Grammar. (London East European Series, II : Historical Grammars). Londres, Athlone Press, 1960 ; in-8, XIV-362 p. 45 / –

Après dix ans d'enseignement des langue et littérature russes à l'Université de Londres, l'A. allait livrer à l'impression sa grammaire historique du russe quand il mourut. Œuvre posthume, elle a été éditée par les soins des Prof. B. O. Unbegaun et G. H. Bolsover. — L'A. a adopté pour retracer l'histoire de la langue russe un double plan : diachronique, quand il en suit l'évolution phonétique, morphologique et syntactique depuis le premier monument littéraire, l'Évangile d'Ostromir (1056), jusqu'à nos jours ; synchronique quand il décrit la langue, d'après les documents du XIe s. — Projetée sur la préhistoire linguistique et l'arrière-fond historique, cette étude de la langue russe est illustrée par des extraits en prose des neuf siècles de son histoire. On observera cependant que l'analyse diachronique des changements phonétiques *siècle par siècle* (ch. VIII) fractionne inutilement des processus lents mais réguliers, comme la vocalisation des *jers*. En appendice, l'A. a rassemblé une historiographie de la grammaire historique du russe, une bibliographie annotée, et un double *index verborum et rerum*. D. T. H.

David Djaparidzé. — Mediaeval Slavic Manuscripts. A Bibliography of Printed Catalogues. Préface par Pierre Pascal. Cambridge (Massachusetts) The Mediaeval Academy of America (publ. nº 64), 1957 ; in-8, XVI-134 p.

Quatre guerres et une révolution ont depuis le début de ce siècle frappé l'Europe slave et les Balkans. Leur violence n'a certes pas été sans marquer les bibliothèques et dépôts de mss. D'autant plus s'avérait-il nécessaire de continuer la bibliographie établie par Smirnov en 1916, pour doter la philologie slave d'un équivalent du Répertoire grec de Marcel Richard. L'A. a compris dans son enquête et classé selon l'ordre géographique, tous les fonds de mss slaves antérieurs au XVIIe s. et dispersés dans l'Europe entière et l'Orient chrétien. Huit planches de reproductions de mss. illustrent la nomenclature, que de nombreuses annotations précisent et complètent. Un double index, des auteurs et des collections, termine l'ouvrage. D. T. H.

Reinhold Lange. — Die Byzantinische Reliefikone. (Beiträge zur Kunst des Christlichen Ostens, Band I), Recklinghausen, Bongers, 1964 ; in-8, 150 p., 67 pl.

Ce livre veut être la première histoire d'ensemble des icones en relief. En effet, bien qu'il existait déjà des monographies sur l'une ou l'autre de ces icones, on n'avait encore jamais tenté une étude d'ensemble. L'A. rassemble toutes les œuvres connues jusqu'à ce jour et recherche leur origine. Ensuite il définit le caractère propre de cette forme d'art, en comparant les différentes pièces les unes avec les autres du point de vue iconographique et stylistique tandis que la comparaison avec d'autres formes de l'art lui donne l'occasion de définir ce qu'elles ont en propre, en s'aidant des relations chronologiques et topographiques qu'il constate entre les différentes pièces. Dans les dernières décades, le répertoire a augmenté grâce aux récentes fouilles entreprises un peu partout, et les œuvres sont maintenant suffisamment nombreuses pour pouvoir dire qu'il s'agit d'originaux et qu'il n'y a donc pas lieu de recourir à une influence occidentale. Le livre se divise en trois parties. La première (p. 11-42) traite de la définition de l'icone en relief, de ses thèmes, formes et inscriptions, de sa place à l'intérieur même de la sculpture byzantine contemporaine, de ses précurseurs, de son développement, de ses relations avec les autres arts à Byzance — ici l'A. soutient avec des bons arguments, nous semble-t-il, contre Goldtschmidt-Weitzmann, que ce genre d'icones n'est pas une simple imitation des travaux en ivoire — et des différentes époques de son développement jusqu'à son déclin (IXe-XIXe s.). Dans la seconde partie (p. 43-140) l'A. examine en détail et chronologiquement ce que la plastique byzantine nous a laissé d'icones en relief. A la p. 78, n° 22, il nous semble que S. Panteléimon porte plutôt un stylet ou bistouri de médecin et une boîte à médicaments qu'un rouleau et un calame, vu que ce sont les attributs ordinaires des anargyres dont il fait partie. Pourquoi l'A. n'a-t-il donné les mesures que pour un certain nombre d'icones ? La troisième partie (p. 141-145) forme la conclusion où l'A. récapitule brièvement le contenu de son livre, qui veut être avant tout un fondement pour toute étude ultérieure, une histoire complète de la sculpture byzantine ne pouvant encore être écrite, faute de données suffisantes. Une bonne bibliographie termine ce beau livre, dont on regrette seulement l'absence d'une table alphabétique des pièces examinées.

D. J-B. v. d. H.

IRÉNIKON

Tome XXXVIII **2e trimestre 1965.**

Éditorial

On ne peut prévoir encore dans beaucoup de détails les contours que prendra l'Église après le Concile, mais il est possible de relever déjà, après quelques mois d'application des premiers décrets, des indices d'orientation nouvelle.

Tout d'abord, le Concile ne sera pas « lettre morte ». La Constitution de la Liturgie, par exemple, a été mise en pratique peu après la fin de la IIIe session, dans tous les pays, et on en a recueilli beaucoup d'échos. Dans quelques milieux, il est vrai, des remous ont inquiété l'opinion. Quelquefois ces remous ne manifestent qu'une souffrance due à un attachement à des usages encore vivants et censément respectables. On s'en serait libéré depuis quatre cents ans si Réforme et contre-Réforme n'étaient point venues. Mais l'inquiétude ne provient aujourd'hui que d'une minorité qui passera.

La plupart des pasteurs sont d'accord pour reconnaître que l'œuvre liturgique du Concile est un bien et qu'elle portera ses fruits. Si on ne fait que commencer, la restauration en cours — et d'autant plus sûrement qu'elle sera menée avec intelligence, prudence et efficacité — exigera peu à peu un renouvellement de la culture chrétienne en laquelle les fidèles pourront s'enraciner comme ils ne l'ont peut-être jamais pu faire dans le passé, du moins dans nos régions.

D'autre part, le renouvellement doit progresser selon des lois de croissance organique, comme dans tout être vivant, car l'Église est un vivant. Tout est mis en œuvre pour que vienne le temps où les fidèles se sentiront plus « un », plus communautairement unis, moins séparés dans leurs rangs sociaux, pouvant s'imprégner tous aux mêmes formes authentiques, être marqués davantage par la richesse des mystères du salut, vivre mieux tous ensemble la Pâque et leur baptême, et être moins cantonnés dans des dévotions latérales.

On pressent aussi, à certains indices, que non seulement les laïcs, mais peu à peu aussi les ordres religieux, différenciés de tant de manières au cours de l'histoire, se rapprocheront grâce à la liturgie renouvelée et remise au centre de la vie au-dessus de tous leurs particularismes, dans leur idéal commun. L'usage des concélébrations eucharistiques est à ce point de vue une réalisation qui contribuera beaucoup au renforcement de l'unité. Puissent ces concélébrations également unifier davantage, dans les Églises locales, autour de l'évêque, les deux clergés : séculier et régulier.

* * *

Mais dans toutes ces revalorisations, il faut prévoir outre des risques à courir, des obstacles à surmonter. La foi elle même doit s'attendre à subir des assauts, autant de la part de l'incroyance totale que des recherches doctrinales dans lesquelles notre vieux monde latin, aussi bien du côté protestant que du côté catholique, se trouve aujourd'hui engagé. Et c'est ici qu'un œcuménisme complet doit venir en aide.

On a dit souvent que la séparation d'avec l'Orient avait été gravement dommageable à l'Occident tout entier, et que, si l'Église d'Orient était restée en communion avec la nôtre, échangeant ses ressources spirituelles et lui prêtant appui, la réforme du XVI[e] *siècle ne serait peut-être pas venue. Dans toutes les difficultés théologiques qui se présentent à la pensée contemporaine, il est opportun de se rappeler la leçon que peut nous donner la tradition chrétienne orientale, maintenue encore vivante dans l'Église orthodoxe. Le précurseur de l'œcuménisme que fut il y a cent cinquante ans Franz von Baader, aimait à répéter à ses contemporains tant catholiques que protestants, nourris de la tradition latine :* Audiatur et altera pars. *Comme l'écrivait naguère un théologien ouvert à ces questions, rappelant l'appel de von Baader : « La Réforme est trop en elle-même une réaction de l'Occident contre l'Occident, postérieure au développement mystique de la théologie orientale (...) Il était très difficile à l'époque de la Réforme, de faire intervenir l'Orient dans la problématique de nos luttes religieuses (...) Aujourd'hui que les problèmes chrétiens sont à la dimension du monde et qu'une vision universelle nous est également imposée par*

la marche des événements et par la politique mondiale, cela est devenu possible. Aussi bien, les discussions œcuméniques ne seront-elles effectives que si les partenaires reçoivent l'audience à laquelle ils ont droit lorsque s'affrontent les préoccupations majeures du christianisme, et si s'établit cette conversation à trois » (E. BENZ, dans *Irénikon*, 1956, p. 405).

Tant du côté de la structure ecclésiale et de ses éléments hiérarchiques, que du côté de la liturgie et de la théologie des mystères, de l'anthropologie, de l'eschatologie, du monachisme et de la spiritualité, l'appel de von Baader reste plus actuel que jamais. On est heureux de constater qu'enfin on commence à lui répondre, grâce au mouvement œcuménique et au Décret conciliaire qui s'y rattache.

De la participation au salut : Sacrement et Foi[1]

La Constitution « De sacra Liturgia » du second Concile du Vatican a vivement souhaité la « pleine et active participation » (*plena et actuosa participatio*) du peuple de Dieu à la liturgie.

Du point de vue de la théologie issue de la Réforme, cette affirmation doit être saluée avec joie, étant donné que c'est à propos précisément de la participation qu'à éclaté la controverse la plus grave du temps de la Réforme. Encore faut-il se demander si le Concile en souhaitant une participation à la Liturgie n'a songé qu'à un « prendre-part » extérieur, plutôt qu'à un vrai « avoir-part » au salut à travers la participation extérieure. C'était là notamment la préoccupation de la Réforme quand elle réclamait la participation au culte.

S'il s'agit pour le Concile comme pour la Réforme effectivement de participation, par là-même est alors immédiatement posée la question de la relation qui unit Foi et Sacrement. La Foi est en effet pour la théologie issue de la Réforme le critère unique de toute participation au salut. C'est sur cette problématique que portent nos réflexions.

I. Le salut en tant que participation.

Il nous faut, si nous essayons de définir le concept de « participatio », partir du fait que l'homme ne peut prendre ou avoir part au salut que parce que Dieu donne part au salut accompli en Christ. Il nous faut même faire un pas de plus et dire : le

1. Conférence faite à la leçon inaugurale de la Fondation luthérienne pour la recherche œcuménique de Strasbourg (1er février 1965).

salut pour l'homme consiste en ce que Dieu se communique, c'est-à-dire est, en Christ, sorti du rayonnement « de sa lumière inaccessible » (*I Tim.* 6, 16 ; cfr *Jn* 1, 18). L'incarnation en tant que participation de Dieu à la condition humaine, voilà ce qui implique aussi que l'homme participe à Dieu.

Le salut est participation. Les Pères grecs déjà avaient compris l'incarnation de cette manière : dans l'incarnation du Fils de Dieu est réalisée la déification de l'homme. Ici l'incarnation n'est pas simplement fondement ou cause du salut, mais de par le fait même que Christ participe à la nature humaine, celle-ci est rendue participante déjà de la nature divine (*II Pierre* 1, 4). C'est là le salut. Le concept de participation doit donc être entendu au sens du terme grec correspondant de *koinônia*, dans son acception christologique.

Il y a plus encore. Le concept de participation a chez les Pères en même temps une signification ecclésiologique : ils l'appliquent aussi bien à l'Église dans son ensemble (la *Κοινωνία τῶν ἁγίων* du *Credo*) qu'à l'eucharistie (cfr *I Cor.* 10, 16).

Cette ambivalence terminologique indique qu'il n'y a que continuation de l'œuvre unique de salut de Dieu s'opérant depuis l'exaltation de Jésus dans l'Esprit Saint. Dans cet Esprit il y a participation, *koinônia* (*II Cor.* 13, 13). L'Eglise elle aussi est participation à Dieu, *koinônia* [1].

Partant, il n'y a de salut que parce qu'il y a une communion — un « syn » — préalable du divin et de l'humain en Christ. Il y a participation là où la branche est portée par la racine, le sarment par le cep (*Rom.* 11, 17 ; *Jn* 15, 1 ss). L'être et la personne s'interpénètrent ici du reste au point que les deux aspects, l'ontologique et le personnel, ne sauraient être dissociés. Rompre leur unité reviendrait à mettre du même coup en question la participation au salut. L'homme n'y a de part que parce qu'il a déjà eu sa part de salut en Christ et avec lui (*en* et *syn*).

Certes, cette participation est pour le Nouveau Testament liée au sacrement et à la foi (*Mc* 16, 16). Mais nous comprenons maintenant que ni le sacrement, ni la foi ne peuvent être dissociés de cette participation au salut dans le Fils de Dieu devenu homme

1. W. Elert, *Kirche und Abendmahlsgemeinschaft*, p. 166 ss.

et se donnant par l'Esprit. Il n'y a de communion qu'en raison et en fonction de la *koinônia* instaurée en Christ. Ainsi se dégage une position de départ, à partir de laquelle s'éclaire la relation du sacrement et de la foi. Ils doivent l'un et l'autre être intimement liés. Nous traduirons cette corrélation en traitant d'abord du mystère de la foi (*sacramentum fidei*), et en envisageant ensuite la foi dans le sacrement (*fides sacramenti*).

II. Le mystère de la foi (sacramentum fidei).

Si nous avons recours à la notion de « sacramentum fidei », c'est en raison même de l'acception du concept « sacrement », selon laquelle Christ lui-même est le Sacrement.

« Sacrement » est alors le mystère de l'incarnation, la communion en Christ de l'humain et du divin. Ce n'est que sur le fondement de ce fait premier que l'on peut parler de sacrements de l'Eglise. C'est en ce sens que Luther a pu soutenir qu'il n'y aurait à proprement parler qu'*un* seul et unique sacrement, le Christ, et qu'il vaudrait mieux qualifier *les* sacrements de « signa sacramentalia » (WA 6,501).

Dans le Christ incarné, Dieu donne à l'homme part à son salut. Dans l'incarnation Dieu participe à la condition humaine, sous l'emprise du péché, de la coulpe et de la mort. Le mystère de l'incarnation trouve son prolongement sur la croix, où Christ assume notre existence et notre misère et, expirant pour nous, la colère divine. Que Dieu par sa colère même entre en communion avec nous pour notre salut demeure son mystère. Mystère que Luther a voulu rendre en parlant de la colère de Dieu comme d'un *opus alienum*, par le moyen duquel s'opère l'*opus proprium* de l'amour. Le mystère de la foi est cet événement, ce fait chrétien, auquel donnent part les sacrements.

Ces remarques touchent, on le devine, directement à la doctrine de l'efficacité des sacrements. Celle-ci en effet ne résulte pas, uniquement, de la foi. Elle est donnée par la présence du mystère du salut.

Qu'en est-il dès lors de l'efficacité *ex opere operato* ? De ce que nous venons de dire, résulte tout d'abord : si par « ex opere operato conferre gratiam » on entend que le sacrement agit

indépendamment de la foi ou de l'incroyance de celui qui le donne ou qui le reçoit, la doctrine luthérienne ne saurait élever d'objection contre une telle conception. La préoccupation de la théologie scolastique et de la théologie luthérienne est sur ce point identiquement la même.

Encore faudrait-il préciser : l'effet de l'action de Dieu dans le sacrement est double, c'est la foi ou l'incroyance qui en détermine le sens. « Gratiam conferre » ne signifierait dans cette perspective rien d'autre que l'effet de la mission de Jésus dans le monde : à salut pour ceux qui croient en lui, à jugement pour ceux auxquels il est en scandale (*Luc* 2,34 ; *Mt.* 11,6 ; *Jn* 3,16 ss). Ce parallélisme entre les passages parlant de l'effet de la mission de Jésus et ceux parlant de l'effet des sacrements ne sauraient être ignoré ou passé sous silence dans la réflexion dogmatique. Ce n'est que si les sacrements sont reconnus comme moyens de salut, dont la foi détermine l'efficience, soit pour le salut, soit au contraire pour la perdition, que l'offre de grâce et la présence de salut prennent l'acuité qui est la leur selon l'institution et l'ordonnance du Christ [1].

Comment pourtant la foi naît-elle ? Si les sacrements dans une perspective scripturaire peuvent entraîner *et* le salut *et* le jugement, la foi ne saurait simplement procéder du sacrement. L'efficacité du sacrement ne relève ni d'un processus naturel *ni* d'un enchaînement causal [2].

Nous citerons ici d'abord Luther : « A fide sacramentum tibi incipiendum est ...Quae opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum ... Est enim opus dei, non hominis, sicut Paulus docet. Caetera nobiscum et per nos operatur, *hoc unicum in nobis, et sine nobis operatur* » (WA 6, 531). Il ressort clairement de cette citation que l'idée d'une coopération de Dieu et de l'homme n'est pas étrangère à Luther. Il ne l'exclut qu'en *un* point : à l'endroit précisément où naît la foi. Ici Dieu agit seul, souverainement seul. Il exerce là son autorité spirituelle, ne cédant son pouvoir à qui que ce soit, le gardant au

1. La théologie thomiste, elle aussi du reste, implique la foi en l'efficacité *salvifique* des sacrements (S. THOMAS, *S. Th.*, III, q. 68 a. 8).

2. Cf. S. THOMAS, *S. Th.* III, q. 62 a. 1 : per aliquem modum, cfr q. 62 a. 5.

contraire jalousement. Il donne, seul, le Saint Esprit par lequel nous devenons enfants de Dieu (WA I, 543).

La foi implique ainsi un élément de prédestination, car elle est en dernière analyse un mystère, dont Dieu seul dispose. « Nam per verba et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est deo, in his, qui audiunt evangelium... » (CA V). Mais dans la Parole la participation au salut par le moyen du sacrement est *promise* à la foi (*promissio*). La foi sauvegarde le mystère du salut en tant qu'œuvre de Dieu.

III. La foi dans le sacrement (fides sacramen i).

Si le mystère de la foi et de la souveraineté de Dieu, qui pour sauver l'homme, doit lui donner son Saint Esprit, est à ce point accentué, la question peut logiquement se poser de savoir si la foi ne pourrait pas en fin de compte se passer des sacrements. Ils ne semblent plus appelés à jouer qu'un rôle pastoral de cure d'âmes, sans plus être indispensables au salut. Et la hiérarchie elle-même étant mise en question, peut-il encore être dans ce contexte question d'Église ? Telles sont les questions qu'a soulevées la théologie catholique du temps de la Réforme. Trente y a répondu négativement et de ce fait elles sont jusqu'à un certain point demeurées ouvertes.

La théologie tridentine a donné du « sola fide » de la Réforme l'interprétation exclusive qui exclurait les sacrements. Or Luther et Mélanchthon avaient, avant Trente déjà, connu une telle interprétation. Elle avait été soutenue par l'aile gauche de la Réforme et rejetée par les luthériens. Nous ne pouvons nous étendre là-dessus ; qu'il suffise de prêter attention au fait que Luther et la Réforme se réclamant de lui ont explicitement revendiqué une foi indéfectiblement liée aux sacrements. Leur argumentation est connue : le Saint Esprit n'est pas conféré par une foi « intérieure », mais, comme en témoigne l'Écriture, par l'ordre extérieur des sacrements. Insistait-on jusqu'alors sur le fait que la foi était suscitée exclusivement par Dieu « in nobis et sine nobis », l'addition nouvelle est significative : « Ce que Dieu opère en nous, il tient à l'opérer par le moyen d'un tel ordre extérieur,

comme par exemple le baptême... Quiconque rejette le baptême, rejette la Parole de Dieu, la foi, Christ enfin qui nous renvoie et nous lie au baptême » (Grand Catéchisme, *Bekenntnisschriften* II, 697 p). Dans l'*Apologie*, Mélanchthon précise que le « sola », sur lequel certains s'achoppent, n'exclut que « l'opinio meriti », d'aucune manière, par contre, la Parole ou les Sacrements (IV,73). Il eût été bon que les Pères conciliaires de Trente eûssent aussi tenu compte de ces explicitations du *sola fide*. Il leur eût été plus difficile alors de comprendre la Réformation purement et simplement comme un mouvement antisacramentaire.

Qu'en est-il pourtant des affirmations antérieures de Luther ? N'a-t-il pas alors insisté à tel point sur la foi qu'il en excluait par là-même une participation sacramentelle au salut ? Nous songeons essentiellement à la thèse qu'il formule en se fondant sur saint Augustin : « Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat »[1]. Il polémise là toujours encore contre l'effet du sacrement *ex opere operato non ponenti obicem*. Il ne s'agit plus pourtant, comme précédemment, de la naissance de la foi, mais de la foi elle-même qui seule peut user correctement du sacrement et donc justifier. Comment cette foi serait-elle opposée au *sacramentum* (« non sacramentum ») ? Cela ne signifierait-il pas que la foi soit antisacramentelle et conçue comme un phénomène intérieur se jouant entre Dieu et l'homme ? De fait, on a voulu interpréter ce passage de la sorte[2]. Il y a pourtant quelques objections à faire à cette interprétation.

Quiconque connaît l'histoire de la doctrine des sacrements, sait qu'avant Luther déjà est apparue la distinction entre *sacramentum ipsum* (ou *signum*) et *res sacramenti*. *Sacramentum* désigne la célébration extérieure, l'action sacramentelle. Luther a lui aussi recours a ce concept de « sacramentum », mais pour dénier au « sacramentum ipsum » le pouvoir de justifier. Il conteste également que la simple manducation « sacramentelle », par opposition à une communion se réalisant dans la foi, fasse participer au salut. Sur ce point encore il cite saint Augustin :

1. Voir p. ex. WA 1, 544 et 595 etc.
2. Voir Louis VILLETTE, *Foi et Sacrement*, 1959, p. 32 s, 54 ss, 213, 280 etc.

« Nulla manducatio vivificat, nisi fidei. Haec enim est vere spiritualis et viva manducatio. Sicut et Augustinus dicit : ut quid paras ventrem et dentem ? Crede et manducasti. Sacramentalis enim non vivificat, cum multi manducent indigne » (WA 6, 502). Ce passage non plus ne met en question la réalité du sacrement. Saint Thomas, lui aussi, ne s'exprime pas autrement : « Sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam aliquis percipit effectum huius sacramenti, quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et caritatem » (*S. Th.* III qu. 80 art. 1).

Luther ne diffère de saint Thomas simplement qu'en ce qu'il relie l'usage « purement sacramentaire » à la tendance de l'homme naturel d'accéder au salut par « des œuvres », au besoin sacramentelles. Ce n'est pas le cas chez saint Thomas.

Par ailleurs la théologie scolastique connaît, on le sait, également une « participation » spirituelle sans communion sacramentelle. Il s'agit de la doctrine du « votum » que Luther connaît par Gerson (WA I, 596). Le « votum » permet — en cas d'extrême urgence, bien entendu — de participer au salut sans célébration extérieure, sacramentelle. Pour Luther cependant un tel « votum » est précisément une expression de la foi, qui s'accroche à la promesse : « ... si sic optet sacramentum absolutionis, ut credat, si ipsum fuerit assecutus, sese absolvi. Hoc enim est sacramentum in voto suscipere, id est in fide verbi vel praesentis vel desiderati auditus » (WA 1, 596). Aussi peu dès lors que la doctrine du *votum* ne rende le sacrement superflu, l'attachement de Luther à la *fides sacramenti* par opposition au « sacramentum » pur et simple ne saurait être compris comme une « désacramentalisation » de la foi.

Bien entendu, la formule de Luther « non sacramentum, sed fides sacramenti » n'en a pas moins une intentionnalité profondément différente de la distinction *sacramentum* (*signum*) — *res sacramenti*. Pour lui, il n'y a pas en effet de salut en tant que donné brut. Mais le salut toujours est participation. Il concerne l'homme de manière immédiatement existentielle. C'est pourquoi la structure en question de la doctrine scolastique ne suffit pas

à Luther. Il la brise par sa notion de « fides sacramenti » et risque ainsi d'être mal compris par tous les scolastiques.

Pourquoi ne suffit-il pas à son sens de parler de la *res sacramenti* ? Pourquoi englober la foi ? Mais, parce que cette « res » elle-même contient déjà un « avec », un « cum » : ne s'agit-il pas au baptême de mourir *avec* le Christ et de ressusciter *avec* lui ; le « pour-nous », le *pro nobis* du pardon, n'intervient-il pas au sacrement de l'autel ? Il s'agit dans le sacrement de la participation de l'homme au salut et non d'un salut neutre auquel l'homme pourrait et devrait encore s'adjoindre.

Nous nous trouvons ici devant une thèse décisive de la Réformation ; à savoir : que la justification s'opère *sola fide*. Le « sine fide non justificat » ne vaut pas seulement pour le sacrement, mais pour l'ensemble des œuvres de Dieu, y compris le sacrifice du Christ sur la croix, la Parole de Dieu, la rémission des péchés, et ainsi de suite. Sans foi il n'en procède jamais que jugement et que condamnation (WA 2, 751 s). Il nous faut d'abord poser cela nettement, pour ensuite, dans une seconde démarche, nous demander s'il n'y aurait pas pourtant une solution œcuménique.

Dans les *Resolutiones* de ses 95 thèses, Luther déjà s'était exprimé ainsi : « Non etiam sufficit remissio peccati et gratiae donatio. Sed oportet etiam credere esse remissum » (WA 1, 543). C'était là pour les adversaires de Luther, une affirmation inouïe que Léon X s'est empressé de rejeter dans sa bulle d'excommunication « Exsurge Domine » de 1520. On ne saurait, pourtant, dire qu'il y ait là une affirmation outrancière ou un malentendu. Car ici s'exprime ce qui est au centre de la doctrine de la Réformation. Une autre fois, Luther l'exprime de manière moins provocante : « Si tu crois, tu as ; si tu ne crois pas, tu n'as pas. » Tout théologien qui ne penserait qu'en catégories ontologiques, doit voir dans une telle affirmation la pire hérésie. Ne se pourrait-il pas néanmoins que Luther ici ne mette pas du tout en question l'ontologie, mais tienne seulement à la coordonner avec la dimension existentielle du salut ? Prenons, pour le rendre évident, une phrase plus abrupte encore du Grand Catéchisme : « C'est la foi qui fait le Dieu ou l'idole ». Cette phrase, de toute évidence,

ne prétend pas que la foi fasse que Dieu ontologiquement soit, par contre elle fait qu'il *soit mon Dieu*, existentiellement, dès l'instant où je crois en lui. C'est justement par la foi que je le découvre existentiellement tel qu'ontologiquement il est. Il y a cette réflexion aussi derrière la thèse de Luther : « Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat ».

Revenons un instant au passage du Sermon de Luther « Von dem hochwürdigen Sakrament des hl Leichnams Christi » de 1519. Nous avons déjà souligné que l'*opus operatum* n'est — en un certain sens — aucunement rejeté. Ce n'est pas toute la position de Luther pourtant. Il poursuit en effet : « Le sacrement d'ailleurs n'est pas institué pour lui-même, pour plaire à Dieu, mais pour nous, afin que nous en fassions un bon usage, y exercions notre foi et par elle plaisions à Dieu. S'il est *opus operatum* seulement, il fait, au plus, du tort. Il faut qu'il devienne *opus operantis*... Il ne suffit donc pas que le sacrement soit administré (c'est l'*opus operatum*). Encore faut-il le recevoir dans la foi (c'est l'*opus operantis*) » (WA 2, 751).

A situer ce texte dans le cadre de l'ontologie scolastique, on aboutit à un malentendu total. Si l'on y prête par contre sérieusement attention, on remarque qu'il ne nous accule pas à l'alternative : *opus operatum* — *opus operantis*. L'*opus operatum* garde son sens et joue effectivement là aussi où l'incroyant reçoit le sacrement pour son « jugement ». Mais le sacrement n'est pas, répétons-le, institué pour lui-même ou en vue de plaire à Dieu. Il est là en vue de la foi. « L'*opus operatum* doit devenir *opus operantis*.., il faut en user dans la foi (c'est là l'*opus operantis*) ». L'œuvre de Dieu appréhendée dans la foi, voilà l'*opus operantis*, autrement dit : l'*opus operantis* est la foi qui respecte l'œuvre de Dieu. Celle-ci est participation au salut, tout le reste n'entraîne que perdition.

Luther ici est en train de se dégager de toute la terminologie scolastique. Il se sert encore de ses notions, mais est engagé déjà dans une cause différente, nouvelle, ce vin nouveau ne peut plus être versé dans les vieilles outres. C'est bien pourquoi il est mal compris et passe aux yeux de ses interlocuteurs pour menacer l'œuvre de Dieu. Et pourtant il s'est, ailleurs encore, exprimé

clairement sur ce qu'il entend par *opus operantis*. Sa 27e thèse de la Disputation de Heidelberg précise : « Recte opus Christi dicerentur operans et nostrum operatum, ac sic operatum placere Deo gratia operis operantis » (WA 1, 354). Il s'agit de l'œuvre du Christ. Or, Christ est agissant dans la foi, en tant qu'il est le don de la grâce sacramentelle qui inclut le croyant dans l'œuvre de Dieu, opérant par le sacrement : ainsi c'est encore la foi qui participe au salut (cfr WA I, 364). Car la foi n'est foi au sacrement que sur le fondement du « propter Christum ». La *fides sacramenti* justifie, parce qu'elle s'applique existentiellement l'œuvre de salut accomplie sur la croix. Là donc où la *fides sacramenti* est à l'œuvre, Christ lui-même agit, tout à la fois comme donateur et comme don, celui qui unit foi et sacrement et communique ainsi le salut. Sa présence dans la foi est de ce fait même immédiatement participation au salut.

C'est à cet endroit qu'il faut nous demander si en ces deux conceptions se faisant face, la catholique et la luthérienne, s'opposent vraiment deux pensées fondamentalement différentes ; autrement dit, si sur ce point existe une divergence qui doive nécessairement séparer. Ne découvre-t-on pas de part et d'autre une intention commune ? Je citerai, pour étayer ma question, encore un passage de saint Thomas : « Sicut passio Christi prodest quidem omnibus ad remissionem culpae et adeptionem gratiae et gloriae, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem ; ita etiam hoc sacrificium, quod est memoriale Dominicae passionis, non habet effectum nisi in illis qui coniunguntur huic sacramento per fidem et caritatem » (*S. Th.* III qu. 79 art. 7 ad 2). La doctrine de l'efficacité des sacrements *ex opere operato* chez saint Thomas va — me semble-t-il — de pair avec la constatation qu'il n'y a d'*effectus* salutaire (de rémission et de grâce) que là où il y a participation, dans la foi et dans l'amour, au salut offert. Les deux positions apparemment inconciliables ne pourraient-elles pas dès lors se rapprocher ? N'y aurait-il pas là les premiers pas possibles dans le sens d'une convergence ?

IV. Perspectives : Foi et coopération.

Jetons à présent un regard sur la situation telle qu'elle se présente au plan de la controverse théologique. Les développements récents, notamment du côté catholique, permettent d'espérer une rencontre neuve. Nous nous bornerons quant à nous, en prolongement des idées que nous venons de développer, à présenter quelques suggestions pour ce dialogue.

Je me tournerai d'abord vers la théologie protestante : sans doute peut-on y déceler aujourd'hui des tendances justifiant la crainte catholique que, dans une interprétation évangélique de la foi, les sacrements soient négligés. La soi-disant « théologie de la Parole » a conduit à une trop forte accentuation de la Parole, au point qu'à côté d'elle une action sacramentelle et une présence de Dieu dans le créé aient pu sembler ne plus avoir de place. D'autre part la justification par la foi a trouvé une interprétation personnaliste-existentielle qui rend proprement impossible de parler encore d'une justification et d'une sanctification par le moyen des sacrements. La théologie luthérienne ne peut se permettre de traiter les questions qui sont ici soulevées comme si elles avaient été déjà résolues du temps de la Réforme. Sans doute y eut-il alors déjà une théologie mettant en question les sacrements. Mais les arguments mis en avant contre les illuministes d'alors ne répondent plus à la situation présente. La théologie luthérienne devrait honnêtement se poser les questions suivantes :

1. Ne devrait-elle pas se distancer, et cela à partir précisément des prémisses de Luther et de la Réforme luthérienne, d'une théologie *ignorant le sacrement* et accentuant outre mesure la Parole ?

2. Certains aspects n'ont-ils pas été surévalués par la Réforme elle-même dans son antithèse contre la piété vulgaire et son arrière-plan scolastique ? Si cette mise en relief a pu avoir son sens dans la controverse, ne faudrait-il pas éviter de la prendre pour significative en soi ?

3. La théologie luthérienne enfin, ne devrait-elle pas renoncer

aux formulations polémiques de jadis si celles-ci empêchent un exposé de la vérité intégrale de l'Évangile ?

Telle devrait être, pensons-nous, la tâche d'une théologie luthérienne désireuse d'avoir une portée œcuménique.

J'en viens à la théologie catholique romaine. Nous nous bornerons là aussi à des tendances qui se sont exprimées en fonction du problème qui nous occupe. Les deux Encycliques « Mystici Corporis » et « Mediator Dei » ont, à mon sens, introduit des réflexions qui se situent dans la ligne de la critique élevée par la Réformation contre une appropriation du salut par le moyen des sacrements sans la foi. Nous voyons se profiler une nouvelle ecclésiologie : la relation du peuple de Dieu avec la tête, Christ, situe la participation au salut dans un éclairage neuf. Dans cette communion vivante (*koinônia*), prend forme la vision d'un peuple que son chef dans la foi suscite, nourrit et maintient. On ne fonde pas ces réflexions cependant sur la notion biblique de participation — cette remarque critique à cet endroit s'impose. On définit le concept plutôt comme « participatio *actuosa* », et fait dériver la communion de l'idée de la coopération de Dieu et de l'homme. De la sorte un courant théologique neuf se trouve ramené dans des canaux traditionnels. C'est pourquoi devraient être posées à la théologie catholique contemporaine les questions suivantes :

1. La nouvelle compréhension de l'Église et du Sacrement ne répond-elle pas à une préoccupation majeure de la Réforme ?

2. La protestation de celle-ci contre le durcissement dans lequel s'est figé le moyen âge ne trouve-t-il pas après coup sa justification à la lumière des approfondissements nouveaux ? Et ne serait-il pas concevable que l'on soit amené à reconsidérer dès lors les positions traditionnelles dans un esprit critique ?

3. L'accentuation de la coopération ne risque-t-elle pas de remettre en question les motifs nouveaux ? « La participation active » à la liturgie ne pourrait-elle pas à la limite dégénérer en une de ces « œuvres » humaines allant autant à l'encontre de la justice de Dieu que celles mises en cause du temps de la Réforme ?

La proclamation du salut *sola fide*, en tant que source unique de toute activité du chrétien, ne devrait-elle pas assumer ici une fonction critique parant à ce danger et sauvegardant du même coup la participation comme mystère divin ?

Là où sont avec sérieux posées et acceptées ces questions, jaillit dans l'obscurité de la controverse séculaire une lumière nouvelle. Les signes actuellement ne manquent pas d'une telle révision dogmatique. Par là-même se trouvent réalisées des conditions préalables neuves d'une recherche œcuménique. Car en quoi consiste, je vous le demande, la recherche œcuménique, sinon en un ressourcement affectant l'exégèse, l'histoire de l'Église et celle des dogmes, en une mise en valeur de ses résultats dans une perspective œcuménique, et cela en vue d'une réévaluation critique de ses propres traditions ecclésiales et dogmatiques. Comprise de cette manière, « la recherche œcuménique » ne formera pas une branche nouvelle au sein d'un travail théologique allant vers une spécialisation de plus en plus poussée mais *une dimension nouvelle* de la recherche théologique dans son ensemble. Qui contesterait, que le travail théologique requiert aujourd'hui une dimension nouvelle ? Que cette dimension doive être recherchée dans la nouvelle réalité œcuménique, la création du Centre d'Études Oecuméniques et le travail qu'il sera appelé à faire voudrait en être un témoignage.

Dr. Vilmos VAJTA,
Professeur de Recherches
à la Fondation œcuménique
luthérienne de Strasbourg.

L'Église et le Monde

Le Concile s'est posé avec acuité la question de la relation entre l'Église et le monde. Les non-chrétiens reprochent vivement aux croyants leur non-engagement dans l'élaboration de la cité terrestre. L'Église a essayé à plusieurs reprises de montrer qu'elle ne se désintéressait pas de la tâche d'organisation du monde et de la tension vers le progrès. Pourtant l'attitude de l'Église reste ambivalente, car sa proclamation de l'unique nécessaire contredit apparemment l'engagement qu'elle affirme pratiquer.

Nous voudrions essayer de définir nettement, à partir de la tâche évangélique que le Christ assigne à son Église, la relation précise d'attachement et de détachement de l'Église à l'égard du monde. Cette relation est complexe et il importe d'en montrer la nature. A partir de là, on pourra voir beaucoup plus clairement le mode vital et pratique de l'insertion de l'Église dans le monde.

Cette théologie biblique de la réalité ecclésiale pourra peut-être aussi fournir une base à un dialogue entre les différentes confessions chrétiennes, puisqu'on part du bien commun du premier message évangélique.

A. Théologie biblique de l'Église.

1. La mission de l'Église.

Si nous voulons préciser la mission que le Christ assigne à son Église, il n'est que de nous référer aux dernières paroles qu'il adresse à ses apôtres avant de les quitter. Il leur recommande de ne pas sortir de Jérusalem, mais d'y attendre l'Esprit Saint qui doit venir sur eux, et il poursuit :

« *Vous serez alors mes témoins* à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Act.* 1, 4, 8).

La mission de l'Église est donc exprimée ici très clairement et elle est formulée d'un seul mot : « *Vous serez mes témoins* ». Telle est la définition de l'Église. Remarquons par ailleurs que la mission de l'Église ne commence qu'avec la venue de l'Esprit. Jésus recommande à ses apôtres de rester sans bouger à Jérusalem en attendant la venue de l'Esprit [1]. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'ils deviendront ses témoins : « Vous serez *alors* mes témoins », pas avant [2]. Le témoignage de l'Église commence au moment précis où l'Esprit vient sur elle. Tant qu'il n'y a pas d'Esprit (*Jean* 7, 39), il n'y a pas d'Église. Or l'effusion de l'Esprit est intimement liée à la résurrection-exaltation de Jésus (*Act.* 2, 33 ; *Jean* 7, 39 ; 16, 7).

On peut citer quelques autres textes qui confirmeront et préciseront cette mission de « témoignage » confiée à l'Église. Ainsi, lors de l'élection de Matthias, Pierre cherche-t-il quelqu'un qui puisse être avec les Onze « témoin de la résurrection ». L'objet du témoignage est spécifié. Le témoignage rendu à Jésus n'est pas seulement un témoignage personnel que Jésus était bon, qu'il était juste, ou qu'il a été condamné injustement, etc. Le témoignage porte sur *une intervention divine* qui a été accomplie dans la personne de Jésus. Il ne s'agit pas d'un témoignage d'amitié rendu à un particulier, mais de la proclamation d'un événement qui concerne tous les hommes. Et le témoignage rendu à Jésus et à la résurrection rejoint ici exactement le contenu du kérygme : ainsi, par exemple, Luc nous dit qu'à Athènes Paul annonce « Jésus et la résurrection ». De façon plus précise encore, en Actes 4, 2, les apôtres proclament « en Jésus la résurrection des morts ». Le véritable objet du témoignage — tout comme celui du kérygme — est l'intervention décisive de Dieu, qui change la vie et la destinée de tout homme en ce monde. C'est cela que l'Église a mission d'annoncer à tous, et c'est de cet événement qu'elle est le « témoin » sur terre.

1. La scène évoque intentionnellement *Nb.* 11, 24-30.
2. Le *kai* grec a valenr prégnante consécutive dans le contexte.

Mais revenons-en à cette notion de témoignage : Pourquoi donc le Christ a-t-il besoin de « témoins » ? La réponse est extrêmement simple. Le message central, et au fond unique, du christianisme est l'exaltation de Jésus [1] : en vertu de sa résurrection, Jésus a été constitué Roi universel [2].

Ceci admis, si c'était à Jérusalem que Jésus avait été intronisé Roi, il n'aurait nul besoin de « témoins », parce que tout le monde pourrait le voir. N'importe qui, venant à Jérusalem, pourrait se rendre compte de la réalité et de la pérennité de son règne ; et, actuellement, par la radio, la presse, la télévision, tout le monde saurait, dans l'univers entier, que Jésus est Roi à Jérusalem.

Malheureusement, ce n'est pas à Jérusalem qu'il a été intronisé Roi, mais au ciel. C'est-à-dire que personne ne peut le voir. Si donc les hommes doivent un jour accepter pratiquement cette Royauté du Seigneur dans leur vie [3], ce ne pourra jamais être que sur la foi d'un témoignage. Le Christ est au ciel. Il ne peut plus agir visiblement dans le monde (au moins normalement et habituellement). Si donc il veut rendre son action sensible aux hommes, il faut que ce soit par l'intermédiaire d'une société terrestre et visible.

2. *Le fondement du témoignage de l'Église.*

Faisons un pas de plus. Interrogeons l'Église sur le fondement de son témoignage. Qu'est-ce qui nous garantit l'authentciité du témoignage ecclésial ? La réponse est nette : L'Église peut être le témoin du Ressuscité pour deux raisons :

a) D'abord parce qu'*elle a vu* le Christ ressuscité dans sa gloire. Les Actes insistent sur le fait que les *apôtres* ont vu pendant quarante jours le Seigneur Jésus après sa résurrection, qu'ils

1. A condition d'y inclure le fait que nous venons de souligner, que cette résurrection de Jésus concerne tous les hommes et chacun d'entre eux.

2. Cfr notre article *Le mystère du peuple juif*, dans *Irénikon* 1964, p. 15-18.

3. Et ainsi participer à la puissance de résurrection qui émane de lui.

ont mangé avec lui, qu'ils l'ont touché, etc. : « Nous l'avons vu et nous rendons témoignage » (*I Jean* 1, 2). Les Apôtres sont donc témoins en un sens tout spécial, et c'est pour cela qu'ils sont le fondement de l'Église.

Mais il existe aussi un autre sens, plus spirituel, et qui s'applique à tout chrétien. *Étienne* en est le prototype. Au moment de sa condamnation par les Juifs, Étienne, tout rempli de l'Esprit-Saint, fixe son regard vers le ciel. Il voit alors la gloire de Dieu et le Fils de l'Homme debout à la droite de Dieu. « Ah ! dit-il, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'Homme debout à la droite de Dieu » (*Act.* 7, 55 s). Étienne est « martyr » (*Act.* 22, 20), c'est-à-dire « témoin », parce qu'il « voit » le Seigneur ressuscité dans sa gloire et qu'il donne sa vie pour authentiquer son témoignage devant les hommes.

De même, les *martyrs* chrétiens étaient des hommes qui, eux aussi, sacrifiaient leur vie à cause de leur témoignage au Christ. Ils témoignaient que le Christ était ressuscité, et que cette résurrection entraînait nécessairement celle de tous les hommes (*I Cor.* 15, 13) et la leur propre. Ils annonçaient ainsi un événement qui changeait le sens et la destinée de tout homme en ce monde. Or la façon la plus irrécusable de montrer au monde entier le sérieux de leur foi était la joie avec laquelle ils donnaient leur vie, dans leur certitude de participer immédiatement à la résurrection de Jésus. C'est pourquoi les martyrs étaient les témoins les plus puissants et les plus indiscutables de la résurrection. On ne discute pas un martyr : c'est un fait. On peut dire que les martyrs rendaient la résurrection tangible et palpable par l'enthousiasme avec lequel ils donnaient leur vie pour être avec le Christ. Et ce témoignage qu'ils criaient devant les tribunaux et les bourreaux était si puissant, qu'il ne manquait pas de faire une impression profonde sur tous les assistants. Ils ne pouvaient s'empêcher de dire : « C'est qu'ils y croient vraiment ! »

Ce que nous venons de dire des martyrs peut être dit de tout chrétien. L'Église est le témoin du Christ ressuscité. Cela signifie que les *chrétiens* sont des gens qui voient ce que les autres hommes ne peuvent pas voir. C'est cela, la foi. Elle « est la

garantie des biens que l'on espère ; la preuve des réalités que l'on ne voit pas » (*Héb.* 11, 1). Par la foi, les chrétiens voient ce que les autres hommes sont incapables de voir, et c'est pour cela qu'ils peuvent « témoigner » devant les autres. Ainsi, dans l'Évangile de Jean, il est dit plusieurs fois que les disciples de Jésus « virent sa gloire » (2, 11) : « Nous avons vu sa gloire comme celle qu'un Fils unique tient de son Père »[1] ; « Si tu crois, tu verras la gloire de Dieu » (11, 40). Les autres hommes ne voyaient pas cela. Ils ne voyaient en Jésus qu'un homme ordinaire. Mais les disciples « voyaient » sa gloire dans la foi. De la même façon, les chrétiens sont ceux qui, au milieu du monde, contemplent la gloire du Christ ressuscité (*Gal.* 1, 16) : « Vous serez mes témoins, à Jérusalem, en Judée et en Samarie, et jusqu'au bout du monde » (*Act.* 1, 8). Tout le sens profond de la vie chrétienne est inclus en ces mots.

b) Et nous en arrivons à présent au second fondement du témoignage de l'Église. Nous venons de dire que l'Église peut être le témoin du Christ ressuscité parce qu'elle l'a vu et parce qu'elle le voit (dans la foi). Mais cela ne suffit pas encore. Il ne faut pas avoir peur de regarder en face l'absurdité du témoignage de l'Église (*I Cor.* 1, 21). Elle a pour mission de crier au monde la royauté du Christ ressuscité. Elle doit proclamer que cette intronisation renouvelle complètement le sens de la destinée humaine et de tout le devenir cosmique. Mais ce Christ ressuscité, elle ne peut le montrer à personne. Elle ne peut qu'affirmer : « Il est roi *au ciel* ». Il est bien évident que tous se riront d'elle, à moins qu'elle puisse donner un gage de la vérité de son message. En d'autres mots : *il faut qu'elle possède en elle-même quelque chose, une participation quelconque de cette royauté et de cette gloire*, et cela de façon d'autant plus pressante que le message clame précisement que la résurrection de Jésus concerne tous les hommes. Pour qu'on la croie, il faut que la messagère de cet Évangile porte déjà sur ses traits et dans son être même l'effigie de la ressurrection. Nietzsche disait : « Pour

1. La gloire du Christ ressuscité, qui transparaît à travers tont l'Évangile de Jean, est la même que celle dn Verbe préexistant : Jean 17, 5.

que j'apprenne à croire à leur Sauveur, il faudrait que ses disciples aient un air plus sauvé ! »[1]

Or cette participation, cette anticipation de la gloire de la résurrection, c'est l'*Esprit-Saint* qui nous a été donné (*I Jean* 3, 24 ; 5, 6). L'Esprit est l'apanage du Christ ressuscité (*Act.* 2, 33). Il lui a été communiqué en plénitude au jour de son exaltation (*Jean* 7, 39 ; 16, 7), et lui-même l'a répandu sur tous ceux qui croient en lui (*Act.* 2, 33), réalisant ainsi la prophétie de Joël (*Act.* 2, 17-21). Le chrétien est donc l'homme de l'Esprit (*II Cor.* 3, 17), et le message chrétien est avant tout « une démonstration d'Esprit» (*I Cor.* 2, 4). C'est la raison pour laquelle Jésus enjoint à ses disciples d'attendre à Jérusalem que l'Esprit leur soit donné : seul l'Esprit fera d'eux les témoins de la résurrection (*Act.* 1, 8). Lorsque Jésus avertit ses disciples du témoignage qu'ils auront à rendre devant les tribunaux, il leur dit que ce n'est pas eux qui parleront, mais l'Esprit qui sera en eux (*Mc* 13, 11). L'auteur des Actes montre avec insistance la réalisation de cette promesse : « Étienne, rempli de foi et d'Esprit-Saint » (*Act.* 6, 5) est conduit devant le tribunal ; mais ses juges n'étaient pas de taille à tenir tête à la sagesse et à l'Esprit[2] qui le faisait parler (*Act.* 6, 10). Tout au long des Actes — que l'on a appelé l'évangile de l'Esprit-Saint — Luc est préoccupé de montrer l'Esprit dirigeant l'évangélisation universelle et rendant irrésistiblement témoignage dans les chrétiens (*Act.* 4, 31 ; 5, 32).

D'une façon plus prégnante encore, l'Esprit Saint est la « puissance » de Dieu (*Éph.* 1, 19), qui a opéré la résurrection de Jésus (*Rom.* 1, 4) et qui réalisera également la résurrection de tous les chrétiens (*Rom.* 8, 11). Cette efficacité de l'Esprit était déjà mystérieusement prédite dans la vision d'Ezéchiel (37, 1-14) : les os desséchés reprennent chairs et nerfs, mais ils ne vivent pas, tant que l'Esprit n'est pas entré en eux. Au moment où l'Esprit pénètre en eux, ils retrouvent la vie et se tiennent debout. L'Esprit est donc bien plus qu'une force de conviction ou de

1. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Deuxième partie, Des prêtres.
2. Hendiadys pour « à la sagesse que lui inspirait l'Esprit ». Comparer *I Cor.*, 2, 4 : « Une manifestation d'Esprit et de puissance » = une manifestation d'œuvres puissantes opérées par l'Esprit.

persuasion possédée par les chrétiens ; il est l'anticipation de la résurrection. C'est précisément pour cela que le témoignage chrétien authentique est irrésistible : parce qu'il n'est pas argumentation, mais épiphanie. Il est manifestation terrestre de la résurrection.

B. L'ÉGLISE DANS LE MONDE.

Si toute la raison d'être de l'Église dans le monde consiste en ce témoignage rendu à la résurrection, on pourra facilement en tirer toutes les applications concrètes concernant l'être et l'agir de l'Église dans le monde.

1. *L'exister de l'Église dans le monde.*

a) *Principe.* — Toute notre réflexion sur l'Église et sa mission doit se replacer dans cette perspective du Règne du Christ. Elle est sur terre le témoin du Ressuscité. C'est-à-dire que, par sa racine, elle ne fait déjà plus partie de ce monde. Elle est sur terre le représentant du monde nouveau où règne déjà le Christ et où tous les hommes sont appelés à entrer. A partir du moment précis où le Christ est ressuscité et a inauguré son Règne, qui est celui de l'humanité nouvelle dans le monde nouveau, à partir de ce moment-là, ce monde-ci, le « vieux monde » est radicalement périmé (*Héb.* 8, 13), il est dépassé. Désormais nous ne devons plus établir notre cité ici-bas, car notre cité est là où vit le Christ, en Dieu (*Col.* 3, 1).

Cela pose de façon aiguë le problème chrétien de l'*exister-dans-le-monde.* L'Église est DANS le monde, mais elle n'est déjà plus DU monde (*Jean* 17, 11, 15-16). Sa position est extrêmement inconfortable et difficile, et il faut bien en apercevoir le vrai sens :

Elle se trouve encore DANS le monde, et son Seigneur *veut* qu'elle y soit (*Jean,* 17, 15, 18) : elle y a une mission précise et essentielle, et c'est même à cause de cette mission que la Parousie — c'est-à-dire la manifestation définitive et l'achèvement du Royaume messianique — est différée (*Mt.* 24, 14). Le Royaume s'étend progressivement, et il faut que tous les

hommes reconnaissent la Royauté du Christ, ou au moins que l'Évangile ait été proclamé jusqu'aux extrémités de la terre (*Act.* 1, 8 ; *Mt.* 28, 19 ; *Marc* 13, 10) : telle est la situation de l'Église, et c'est en attendant que cette œuvre soit achevée que la Parousie est retardée. La prédication missionnaire hâte la venue du Seigneur.

Et pourtant, il faut maintenir tout aussi vigoureusement l'autre aspect : l'Église n'est déjà plus DU monde : dans la mesure exacte où l'Église est le témoin d'un monde meilleur, il faut qu'elle ait la conviction pratique, qui se traduise dans tous ses actes et dans toute sa vie, que le monde en lequel elle vit est déjà fondamentalement dépassé. Si elle s'y installe, si elle y établit sa cité et en attend son bonheur, alors elle ne porte plus aucun témoignage. Au contraire, tout le monde sentira bien qu'elle ne croit pas à ce qu'elle annonce et qu'elle n'attend rien d'autre que ce que le monde lui offre [1].

Il faut *en même temps*, une authentique et efficace présence au monde et une sorte d'« absence », autrement dit une présence dans un détachement. Ce qui est très difficile. Il y a donc une double dimension de l'Église : TRANSCENDANCE et IMMANENCE : c'est la définition même de la présence de Dieu dans le monde. Tout comme Dieu, et, au fond, parce qu'elle participe du mystère de Dieu, l'Église doit être *à la fois et inséparablement* transcendante et immanente au monde. Elle ne peut pas être l'un sans l'autre, sous peine de faillir à sa mission de témoignage au Ressuscité.

b) *Croissance terrestre de l'Église.* — A partir de ce principe très net, il nous sera possible de préciser le mode concret d'existence terrestre de l'Église. La vie chrétienne peut se définir d'un seul mot : l'Esprit (*II Cor.* 3, 17). C'est l'Esprit qui a ressuscité Jésus d'entre les morts et qui l'a exalté à la droite de Dieu. Ce même Esprit est communiqué par le Christ ressuscité à tous ceux qui croient en lui (*Act.* 2, 33), pour devenir, en ses disciples comme en lui-même, principe de résurrection (*Rom.* 8, 11).

1. Telle est la signification eschatologique de la « pauvreté » et aussi de la chasteté évangéliques (*I Cor.* 7, 29-31).

Toutefois l'Esprit n'agit pas toujours de façon brusque. Il est un principe actif, qui va transformer intérieurement et extérieurement les chrétiens. On le compare aux « arrhes » ou aux « prémices » de la résurrection (*Rom.* 8, 23 ; *II Cor.* 1, 22 ; *Éph.* 1, 14). On pourrait employer une image dont Jésus s'est servi dans une circonstance semblable : celle de la semence ou celle du levain. L'Esprit est une semence de résurrection, qui a été déposée en nous par le Seigneur ressuscité, et qui continue à grandir jusqu'à ce que notre corps soit complètement transformé ; ou bien il est comme un levain, dont la force cachée fait lever toute la pâte de notre corps et du monde.

Nous saisissons mieux ainsi la mission de « témoin » conférée à l'Église. Elle est témoin parce qu'en elle *agit* déjà l'Esprit du Ressuscité, opérant progressivement en elle son œuvre de résurrection. Cette œuvre commence par une résurrection de l'âme, transformant des êtres vendus au péché (*Rom.* 5, 8 ; 7, 14) en fils de Dieu conduits par l'Esprit (*Rom.* 8, 14). Celui-ci leur communique ainsi la « ressemblance » du Ressuscité (c'est-à-dire une participation anticipée à sa résurrection). C'est grâce à l'Esprit qui est en eux, que les chrétiens peuvent reproduire sur leurs traits l'image du Fils de Dieu, l'aîné d'une multitude de frères (*Rom.* 8, 29), le premier ressuscité, et dont la résurrection doit entraîner celle de tous les hommes. La puissance de l'Esprit transfigure déjà ceux qui le possèdent :

« Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur, qui est Esprit » (*II Cor.*, 3, 18).

Cela signifie que la puissance irrésistible de résurrection qui est dans le Christ ressuscité travaille dès à présent les chrétiens par le dedans et les transfigure progressivement jusqu'à ce qu'ils deviennent tout-à-fait semblables au Seigneur ressuscité (*Éph.* 4, 13, 15-16).

Cependant l'Esprit ne configure pas seulement l'âme à Jésus ressuscité ; mais, poursuivant sa tâche dans l'être entier du chrétien il le soumet à un véritable enfantement (*Rom.* 8, 22). Ainsi le corps

lui-même est transfiguré par la semence de l'Esprit qui le travaille. Certains seront sans doute tentés de taxer d'imagination notre affirmation d'une « spiritualisation » progressive des corps [1] ; mais saint Paul lui-même a déjà longuement réfuté cette objection (*I Cor.* 15, 35-38) : nous ne faisons que nous appuyer sur son enseignement.

Il distingue deux sortes de « corps » : un corps « psychique » et un corps « spirituel », c'est-à-dire un corps animé par une *psychè*, âme raisonnable reçue par Dieu au jour de la création, et un corps animé par l'Esprit du Christ ressuscité. Le corps psychique est un corps mortel, esclave du péché (*Rom.* 8, 3) ; mais le corps spirituel est un corps glorieux, immortel comme l'Esprit qui l'anime. Le corps terrestre nous vient de la descendance d'Adam, le corps spirituel est celui que nous recevons en participation à la résurrection du Christ. La résurrection, à ce point de vue, n'est rien d'autre que la tranformation de notre corps « psychique » en un corps « spirituel ».

Cette spiritualisation du corps s'accomplira bien sûr « en un instant » (*I Cor.* 15, 52), au dernier jour, « au son de la trompette » ; mais elle est *déjà* progressivement à l'œuvre dans le chrétien (*II Cor.* 3, 18), grâce à l'Esprit et aussi à l'Eucharistie (*Jean* 6, 54) ; tout comme le Christ, au cours de son ministère terrestre, rayonnait déjà de la gloire de la résurrection, qui transparaissait parfois irrésistiblement en lui [2].

Il ne nous est pas possible de nous étendre ici sur cette spiritualisation progressive des corps. Contentons-nous d'indiquer

1. Pour une culture grecque, ces deux mots sont contradictoires : l'esprit (*spirituel*) signifie *immatérialité, intelligence, éternité* ; tandis que le corps est matière, donc principe de multiplicité, d'opacité, de corruption. Les Grecs ne songeaient pas à « spiritualiser » le corps, mais à le quitter, pour laisser à l'âme spirituelle toute sa liberté transparente. Mais Paul pense en sémite, pour qui le corps et l'âme forment une indissociable unité. C'est d'ailleurs le FAIT divin de la résurrection de Jésus qui l'oblige à affirmer la résurrection des corps (*I Cor.*, 15, 12) et donc leur « *spiritualisation* ».

2. Cfr *Marc* 9, 2-8, et tout le thème du « secret messianique » en saint Marc (se référer à H. J. EBELING, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, BZNW, Berlin, 1939). Voir également Jean 1, 14 ; 2, 11 ; 11, 40 ; 12, 28.

quelques directions. Cette idée est tout-à-fait traditionnelle, dans le sens le plus théologique du mot. C'est elle qui donne tout son sens à la spiritualité pascale, dont le dimanche est la célébration hebdomadaire. La plus grande partie du cycle liturgique (du moins dans le rite latin) se déroule « après la Pentecôte », parce que le chrétien, ressuscité à Pâques avec le Christ, renouvelle de dimanche en dimanche cette résurrection, qui l'achemine d'année en année vers la Parousie du dernier dimanche après la Pentecôte.

Il y aurait beaucoup à dire également sur la spiritualité épiphanique, si chère à l'Église orientale. Elle surtout rend sensible à quel point l'Esprit du ressuscité finit par transparaître dans le corps, jusqu'à ce qu'il soit complètement spiritualisé.

2. La tâche de l'Église dans le monde.

Et voici posé, dans toute son acuité, le problème de l'attitude de l'Église vis-à-vis du monde. Commençons par les textes les plus incisifs de saint Paul :

> « Du moment donc que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, à la droite de Dieu. Songez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu : quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui dans la gloire » (*Col.* 3, 1-4).

Ce texte est scandaleux pour nos contemporains. Nous aurions nous-mêmes tendance à le mettre entre parenthèse par fausse honte ; et cependant c'est lui qui peut donner la lumière la plus révélatrice sur l'activité de l'Église dans le monde. Il ne signifie nullement que le chrétien doit se désintéresser du monde, mais que tout l'être du chrétien doit être tendu en avant (*Phil.* 3, 13) vers une transfiguration de plus en plus complète de tout son corps et du cosmos sous l'action de la puissance de résurrection qui émane du Christ glorieux.

> « Mortifiez donc vos membres terrestres... Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtus le

nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son créateur » (*Col.* 3, 5, 9-10).

L'attitude du chrétien vis-à-vis du monde n'est pas négative ; elle est prophétique. Tout comme Isaïe jadis, qui était un signe pour sa génération (*Is.* 8, 18 ; cfr *Ez.* 4, 1-17), le chrétien est lui aussi un « témoin » vivant du Christ ressuscité. Sa vie anticipe déjà sur la résurrection et c'est pourquoi tout son mode d'être, tonte sa vie sont un signe et un témoignage prophétiques pour le monde entier.

Le chrétien n'est donc pas un être chagrin qui boude le progrès, mais au contraire un être eschatologique tendu vers le futur. Bien plus que le marxiste, le chrétien est un être dynamique qui, de tout son élan spirituel, entraîne le cosmos entier vers l'avant.

C'est que cette transformation, cette spiritualisation progressive ne concerne pas seulement le propre corps du chrétien, mais le cosmos tout entier, qui est au fond le prolongement du corps de l'homme et du Christ. Saint Paul dit que l'univers entier est dans la douleur de l'enfantement ; lui aussi attend d'être libéré de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de gloire des enfants de Dieu (*Rom.* 8, 21). Il y a donc un déploiement de cercles successifs, comme celui des rides à la surface de l'eau qu'une pierre vient de percuter : c'est le Christ d'abord qui est complètement transformé par la puissance de l'Esprit (*Rom.* 1, 4 ; *Éph.* 1, 19s) ; puis les âmes de ceux qui appartiennent au Christ sont touchées également, devenant fils de Dieu à la ressemblance du Fils (*Rom.* 8, 11, 14, 16-17, 29) ; ensuite les corps des chrétiens sont progressivement illuminés et spiritualisés (*Rom.* 8, 23 ; *II Cor.* 3, 18 ; *I Cor.* 15, 49), puis cette gloire du Christ se reflète de plus en plus dans tout l'univers :

« (Dieu) nous a fait connaître le mystère de sa volonté,
  ce dessein bienveillant
qu'il avait formé par avance,
  pour le réaliser quand les temps seraient accomplis :
Ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ,
  les êtres célestes, comme les terrestres » (*Éph.* 1, 10).

La traduction de la Bible de Jérusalem citée ici ne rend peut-être pas tout le sens du « récapituler » grec. Il s'agit d'un ressourcement total de toutes choses dans le Christ ressuscité, qui fera que désormais le Christ doit devenir la « tête » et le « plérôme » de toute chose, c'est-à-dire la plénitude de celui qui remplit tout en tout (*Éph.* 1, 23) [1]. Il ne s'agit pas ici d'une simple suprématie de type politique, mais d'un influx vital : le Christ est la tête de tout, parce que c'est de lui que procède la puissance irrésistible de résurrection (c'est-à-dire l'Esprit), qui envahit les chrétiens, puis la terre entière et transforme tout à la ressemblance du Christ ressuscité. De même que l'Esprit est un ferment de résurrection dans le corps de chaque chrétien, il est aussi un levain de transfiguration dans le cosmos tout entier, renouvelant tout par la puissance de vie qui émane de Jésus ressuscité.

C'est en ce sens-là, au sens dynamique et vivificateur, et non pas au sens « impérialiste », qu'il faut comprendre les affirmations concernant le règne du Christ qui s'étend progressivement (*I Cor.* 15, 25) : le contexte montre suffisamment que ce « règne » consiste à éliminer la mort, en faisant sourdre partout la vitalité de sa résurrection, qui est l'Esprit communiqué à ceux qui croient en lui.

Mais cette spiritualisation progressive du cosmos se réalise par l'Église, et cela de deux façons différentes et complémentaires. D'abord par les sacrements, qui assument et « sanctifient » la matière profane du cosmos. L'Eucharistie est ici le type de tous les autres sacrements. Elle se saisit d'une matière profane, le pain pétri de grains qu'a fait germer notre terre, et transforme cette matière en une substance « spirituelle », à savoir le corps et le sang du Christ ressuscité. Cette action est le type et le symbole de l'action du Christ ressuscité dans notre monde. Il est intéressant de noter que dans les formules orientales d'épiclèse, c'est l'Esprit-Saint qui touche et « sanctifie » la matière

1. Ces thèmes, « tête », « plérôme », « récapituler », sont peut-être inspiré du stoïcisme (J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949) mais ils ont été mis au service de la théologie chrétienne ; voir O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1958, p. 198.

offerte pour en faire le corps ressuscité du Christ. A partir de la messe et des autres sacrements, toute l'activité de l'homme et donc le cosmos dans sa totalité sont transfigurés par cette puissance de l'Esprit. L'Église est ainsi le canal vivant par lequel opère l'Esprit du Christ ressuscité.

Ensuite, cette même action « ressuscitante » se réalise encore par la charité chrétienne ; et nous retrouvons ici un autre aspect du Concile : l'action du laïcat, qui est le complément efficace et indispensable de la sacralisation initiale accomplie par le sacerdoce (sacrements). Nourris par les sacrements, les laïcs auront pour tâche d'étendre au monde entier cette action de l'Esprit. Dans le corps de l'Église, ils sont comme les mains par lesquelles l'Église et l'Esprit qui est en elle touchent et transfigurent l'univers :

> « Vivant selon la vérité et dans la charité, nous grandirons de toute manière vers celui qui est la Tête, le Christ, dont le corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures, qui le nourrissent et qui l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et se construisant lui-même dans la charité » (*Éph.*, 4, 15-16).

Mais il est impossible de faire autre chose ici que d'effleurer ces thèmes qui expriment la réalité théologique et eschatologique de l'Église.

Conclusions.

Les chrétiens devraient être les acteurs les plus « militants » de l'évolution du cosmos, non pour aboutir à un « matérialisme » (qui ne ferait que consacrer la victoire de la matière sur l'esprit et l'asservissement de l'homme à la machine), mais pour déboucher sur une « spiritualisation » complète de la matière, la mettant entièrement au service de l'esprit. Mais c'est l'Esprit du Christ ressuscité qui libérera l'homme de l'esclavage de la matière (*Col.* 2, 18-23), pour lui donner la liberté des enfants de Dieu. C'est dans cette ligne que s'inscrivent toutes les encycliques sociales des papes, s'efforçant de créer une paix mondiale et des conditions de vie réellement humaine sur la terre.

Mais nous sommes ici aux limites de notre étude : nous n'avons, en effet, touché qu'un seul aspect de la réalité ecclésiale : celui du témoignage à la résurrection. Cet aspect premier entraîne un important corollaire : le Christ, en réintroduisant l'humanité tout entière dans l'intimité de Dieu (*Rom.* 15 ; *Éph.* 2, 18) crée par là même l'unité du genre humain : du fait qu'ils sont tous fils d'un même Père, les hommes se découvrent, dans le Christ, frères les uns des autres (*Jean* 11, 52 ; 17, 21). L'Église est donc aussi signe et facteur d'unité dans le monde. Mais c'est là un autre aspect, complémentaire de celui que nous venons de développer, brûlant lui aussi, mais qui exigerait une étude nouvelle.

Précisons, pour finir, que ce qui a été dit ne concerne que la réalité théologique de l'Église. Mais, ce trésor, l'Église le porte dans des vases d'argile (*II Cor.* 4, 7). C'est pourquoi il y aura toujours tension entre l'être divin de l'Église et sa réalisation humaine. Et cependant, c'est à travers ce visage humain que doit transparaître la gloire du Ressuscité.

G. MINETTE DE TILLESSE.

L'expérience sacramentelle selon Nicolas Cabasilas

Chez Nicolas Cabasilas, l'expérience religieuse est liée à la pratique sacramentelle. Cette expérience n'est nullement décrite comme l'émotion esthétique ressentie par le spectateur de solennités liturgiques. C'est la réception des sacrements qui fait naître et développe ce sens de Dieu, ce contact vécu qu'est l'expérience [1].

Il y a là un élément nouveau et très original : d'une part l'expérience religieuse des grands mystiques semblait se dérouler dans un climat extra-sacramentel, cela est caractéristique pour Grégoire Palamas, le contemporain de Cabasilas ; d'autre part les grandes mystagogies de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille de Jérusalem, de Théodore de Mopsueste développent peu ou même ignorent cet aspect sacramentel. Leur attitude réticente s'explique peut-être par une réaction contre

1. Le thème de l'expérience spirituelle chez Nicolas Cabasilas ne semble pas avoir fait l'objet d'une étude spéciale. Gabriel HORN dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* 3 (1922), pp. 20-45 a présenté la doctrine spirituelle de Cabasilas, Sévérien SALAVILLE dans les *Échos d'Orient* 35 (1936) a étudié le caractère christo-centrique de la mystique cabasilienne; il n'entrait dans le propos ni de l'un ni de l'autre d'exposer le caractère expérientiel de la spiritualité de Nicolas Cabasilas. — Mme LOT-BORODINE dans son ouvrage posthume *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle : Nicolas Cabasilas*, (Paris, 1958), intitulait la IIIe partie : « La Doctrine expérimentale de l'*Amor Dei* ». Mais l'expérience n'est pas étudiée en elle-même. L'auteur notait seulement avec beaucoup de finesse : « (Cabasilas) est un visuel et il demande, il exige que l'on voie, afin de sentir et d'assimiler, par toutes les puissances de notre être, l'attrait de l'unique beauté. En ce sens, il est permis d'affirmer que la *μελέτη* cabasilienne a elle aussi, le caractère d'une expérience majeure. Et c'est ainsi qu'elle sera opérative (...). C'est le point même où se rencontrent pensée de Dieu et sentiment de Dieu » (p. 130).

l'ébranlement psychique de mauvais aloi provoqué artificiellement dans les cultes à mystères [1].

Selon Cabasilas, le péché « anesthésie » l'homme, le rend insensible au spirituel, « imperméable » à la grâce dira Péguy. Cette insensibilité (« ἀναισθησία ») (553 D) [2] rend inapte à l'expérience de Dieu.

Les sacrements ont pour but et pour effet de redonner à l'homme un « cœur de chair » (2 *Cor.* 3, 3), c'est-à-dire de lui rendre cette sensibilité surnaturelle, cette réceptivité à la grâce que le péché lui a fait perdre. Quels sont d'après Cabasilas, les caractères de cette expérience sacramentelle ?

1. L'expérience sacramentelle est supérieure à la connaissance intellectuelle.

Cabasilas distingue la connaissance par l'expérience de la connaissance par ouï-dire et montre la supériorité de la première qui nous met en contact direct avec l'objet lui-même. Bien mieux, l'objet connu expérimentalement agit sur nous directement, tandis que l'objet connu par l'intermédiaire d'un maître n'exerce pas sur nous d'influence :

> Le Baptême apporte aux néophytes une certaine perception et comme un avant-goût de Dieu. Ils ont vu la Beauté dans tout

1. C'est ainsi que dans un fragment d'un commentaire de l'Épître aux Romains conservé sous le nom de *Gennade*, patriarche de Constantinople (P. G. 85/1676 C), l'auteur met prudemment en garde contre la recherche d'une « expérience baptismale ». — Le baptême est un acte de foi, son efficacité ne relève pas de la psychologie, son rite ne modifie pas notre tempérament, ni notre condition humaine qui reste soumise, après la réception du sacrement, aux passions et à la mort. — ... « Après le Baptême, les chrétiens ne sont plus charnels. Mais nous obtenons cela par la foi seule, tant que nous ne la possédons pas par expérience ; car nous ne devenons (au baptême) ni impassibles, ni immortels : cela est réservé au temps de la résurrection commune ».

Déjà *saint Cyrille de Jérusalem* mettait en garde les néophytes contre une recherche curieuse d'expérience : « Que personne parmi vous ne cherche à expérimenter la grâce (*Μή τις ὑμῶν εὑρεθῇ πειράζων τὴν χάριν*). Que nul d'entre vous n'entre (au baptistère) en disant : « Laisse, voyons ce que font les fidèles ; une fois entré, je verrai et saurai ainsi ce qui se passe » (*Procatéchèse* 2, P. G. 33/336 A).

2. Les références renvoient à l'édition de « La Vie en Jésus-Christ » dans la patrologie grecque de Migne, au tome 150, col. 493-725.

son éclat, ils l'ont admirée, ils en ont joui. Expérimentalement, ils en ont acquis une connaissance bien plus profonde qu'on ne le peut par l'enseignement d'un maître. Il y a, en effet, deux moyens de connaître : s'instruire auprès d'un maître ou s'informer soi-même. L'enseignement d'autrui ne nous fait pas toucher l'objet : à travers les paroles, nous voyons la représentation de cet objet, mais pas précisément l'objet lui-même, car il n'est pas possible de rencontrer dans la nature un objet absolument pareil au premier pour lui servir de terme de comparaison. Tandis que connaître expérimentalement, c'est atteindre directement l'objet ; dans ce cas la forme même de l'objet s'imprime dans l'âme et, reflet fidèle de la beauté de cet objet, éveille le désir (552 C).

A la différence de la connaissance intellectuelle toujours transmissible, l'expérience ne peut être connue que de celui qui la fait ou de celui qui s'y dispose par la réception des sacrements. Le rite introduit à l'expérience, mais l'expérience elle-même est incommunicable :

... L'eau du baptême détruit une vie et en produit une autre, elle immerge le vieil homme et fait émerger l'homme nouveau. Cela est évident pour ceux qui l'ont expérimenté (552 B).

Ailleurs c'est un verset de psaume où Cabasilas décèle l'expérience spirituelle de David : « Je sais que le Seigneur est grand » (*Ps.* 135/5). Je sais, dit le Psalmiste, par une expérience personnelle (*ἔγω ἔγνωκα πεῖραν αὐτὸς λαβών*) et non par ouï-dire, et il nous engage à en faire autant : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon » (*Ps.* 33/9). Bien qu'il eût chanté sur tous les tons la très grande bonté de Dieu, il estime que ses chants sont impuissants à en donner une juste idée, et il engage ses auditeurs à en faire eux-mêmes l'expérience :

... Le Baptême met (*ἐντίθησι*) cette connaissance expérimentale dans les âmes des baptisés : *il révèle à la créature le Créateur*, à l'intelligence, la Vérité, au désir, le Seul Être désirable (560 B-C).

... La grâce met (*ἐντίθησι*) l'amour vrai dans les âmes de ceux qui participent aux sacrements. (Litt. « des initiés » *τῶν μεμυημένων*). Quant à son opération en nous et à son illumination, on ne peut la connaître que par expérience personnelle. Autant qu'on peut le dire en général, elle donne le sens des biens divins (*τῶν θειῶν ἀγαθῶν αἴσθησις*) (720 D).

2. L'expérience sacramentelle comble tous les désirs humains et les dépasse.

C'est un des leitmotivs de Cabasilas de montrer comment l'homme est fait pour Dieu : en lui, il trouve sa *fin* et son repos :

... A ceux qui ont goûté au Sauveur est présent l'objet de leur désir en vue duquel l'homme a été créé originellement avec sa passion concupiscible (ἔρως) orientée vers lui comme vers sa norme et son terme, avec son cœur qui est comme un écrin immense capable de contenir Dieu. C'est pourquoi, quand nous obtenons tous les biens de ce monde, rien ne nous rassasie, rien n'apaise notre désir, nous avons toujours soif, comme si nous n'avions rien atteint de ce que nous avions désiré.

La soif des âmes humaines a besoin d'une eau sans limite ; comment ce monde fini pourrait-il y suffire ? C'est ce que le Seigneur fait entendre à la Samaritaine : « Celui qui boit de cette eau a encore soif, mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ». Voilà l'eau qui apaise le désir des âmes humaines.

« Je serai rassasié, est-il écrit, quand m'apparaîtra ta gloire » (*Ps.* 16/15). L'œil a été créé pour trouver son bien dans la lumière, l'oreille dans le son, et toute chose pour sa fin, mais le désir de l'âme pour s'élancer vers le Christ. Là est son repos car c'est lui qui est bien et vérité et tout ce que nous désirons (560 D-561 A).

L'expérience sacramentelle comble le désir de l'homme, mais en même temps dépasse tout désir. Sans doute l'homme est pour Dieu comme l'œil est pour la lumière et le son pour l'oreille, mais selon la citation de saint Paul (*I Cor.* 2, 9) : « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce que le cœur de l'homme n'a pas même désiré, Dieu l'a préparé à ceux qui l'aiment » :

... De même qu'on ne désire pas naître avant de savoir ce qu'est la vie, de même on ne saurait désirer avant le baptême, n'ayant pas encore expérimenté les biens qu'il procure. Car le souvenir doit précéder le désir ; or ces grâces n'ont par avance éveillé nul désir dans le cœur de l'homme, on ne peut pas même en avoir l'idée avant qu'en soit venue l'expérience (525 D).

Quelques pages plus loin, Cabasilas parlant du péché, remarque qu'il

devenait impossible au genre humain de suffire à sa propre guérison parce qu'il n'avait jamais goûté à la liberté et que ne l'ayant pas expérimentée il ne pouvait même plus la désirer ni l'appeler de ses vœux ni s'insurger contre la tyrannie (537 A).

Dès qu'on a goûté Dieu, il est bien difficile d'en perdre le goût. Aussi saint Paul préférant être séparé du Christ pour sauver ses frères de race (*Rom.* 9, 3) est-il un cas exceptionnel, car il renonçait ainsi, non pas à ce qu'il aurait pu vaguement désirer, mais à ce qu'il connaissait clairement « car il avait déjà goûté par expérience la beauté du Christ » (720 A).

3. L'expérience sacramentelle est à la portée de tout chrétien.

Peut-être y a-t-il là chez Cabasilas une réaction contre certains cercles hésychastes et certaines techniques pour provoquer l'expérience. Peut-être s'agit-il simplement pour lui de montrer que l'expérience spirituelle n'est pas réservée à la vie monastique, mais que tout fidèle y peut accéder par la voie des sacrements :

... Pour invoquer Dieu, il n'est besoin ni d'une préparation extraordinaire à la prière, ni d'un local spécial, ni de grands renforts de cris. Il n'est absent de nulle part, impossible qu'il ne soit pas en nous, car à ceux qui le cherchent il adhère plus intimement que leur cœur (681 B).

Point n'est besoin de mener une vie solitaire, de se livrer à des pénitences inouïes ; l'obéissance aux commandements et la pratique des sacrements sont les moyens mis à la disposition de tous les hommes pour goûter Dieu en participant à sa joie :

... Ceux qui l'aiment Lui seul, peuvent éprouver une joie, pure de toute tristesse, car le Bien-Aimé dispose de tout à leur intention, joie immense, surnaturelle et divine (...) De même qu'il est inévitable à quiconque sert les hommes de souffrir, de même quiconque sert le Christ trouve nécessairement la joie (716 D-717 A).

4. L'expérience sacramentelle, avant-goût de la vie éternelle.

Là encore, Cabasilas, plus nuancé que certains de ses contemporains, a bien soin de réserver à l'au-delà l'expérience parfaite et permanente :

... Dans la vie présente les justes sont parfaits quant à la volonté, mais non encore quant à l'intelligence : tu trouveras chez eux l'amour (ἀγάπη) parfait, mais non pas la pure vision (θεωρία) de Dieu. Même si, vivant de la vie d'ici-bas, ils ont la perspective de l'avenir et l'expérience anticipée de la récompense, ce n'est ni de manière continue, ni avec netteté, ni parfaitement : ce n'est pas compatible avec la vie présente (724 A-B).

Cependant la vie d'ici-bas permet déjà une expérience de la vie de l'au-delà : il n'y a pas solution de continuité pour les saints. Aussi la comparaison de la vie terrestre à la vie fœtale n'est-elle pas rigoureuse :

... De même que l'embryon, tant qu'il reste dans la vie obscure et confuse, est préparé par la nature à sa vie dans la lumière, et est façonné, comme d'après un modèle, selon la vie qui lui est destinée ; ainsi les saints (...) Mais l'embryon ne peut avoir connaissance de cette vie, tandis que les bienheureux ont dès maintenant beaucoup de révélations sur le monde futur. C'est que les embryons n'ont pas encore cette vie, elle est pour eux rigoureusement future, aucune lumière ne parvient dans les lieux où ils demeurent, rien de ce qui constitue notre vie. Mais pour nous il n'en est pas ainsi : le monde futur s'est déjà comme répandu et mêlé au monde présent (496 B-C).

5. L'expérience sacramentelle donne la joie, fruit de l'Esprit.

Les sacrements sont les moyens privilégiés du don de l'Esprit-Saint. Cabasilas cite avec prédilection le mot de saint Paul : « Le fruit de l'Esprit c'est l'amour, c'est la joie » (*Gal.* 5, 22) (561 D, 724 D, etc...).

La joie est le meilleur critère de l'expérience de la grâce parce qu'elle est le signe infaillible de la présence de Dieu :

Au maximum d'amour correspond le maximum de joie : la jouissance est fonction de l'amour ; immense est la joie provenant d'un amour immense.

Or, à n'en pas douter, les âmes recèlent en elles, une capacité immense et merveilleuse d'amour et de joie qui entre en action dès que le Beau par excellence, le Bien-Aimé, se présente à elles ; c'est ce que le Sauveur appelle : la joie parfaite (*Jean* 15, 11). Aussi lorsque l'Esprit Saint descend dans une âme, parmi les dons qu'il répand, viennent en premier lieu « l'amour et la joie ». La raison ? C'est que Dieu, en venant vers nous, tout d'abord fait sentir sa présence en nous. Or, qui sent la présence du Bien, l'aime et s'en réjouit nécessairement (*Αἰσθανόμενος δὲ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φιλεῖν καὶ χαίρειν ἀνάγκη*) (561 C-D).

D. P. MIQUEL.

La collégialité vue au jour le jour en la IIIe session conciliaire

Après la discussion du schéma *De Ecclesia* en première lecture pendant la seconde session du Concile, après le vote des questions d'orientation du 30 octobre 1963 relatives à la collégialité de l'épiscopat et après les séances de commission de l'intersession (surtout du 1er au 8 juin) qui furent consacrées à ce sujet, la *troisième session* fut ouverte solennellement le 14 septembre 1964 et entama son ordre du jour par une série de votes sur la seconde lecture. A la fin de la session, la troisième lecture fut soumise à l'approbation définitive et fut promulguée.

Les textes présentés en seconde et troisième lecture ne furent plus discutés en Assemblée générale ; ils n'y furent abordés que pour les votes (éventuellement avec des *modi* ou propositions d'amélioration). Cela signifie que l'affrontement concernant le « collège des évêques » s'est déroulé pendant toute la durée de la troisième session en marge des interventions orales des Pères.

On peut distinguer quatre phases dans cet affrontement :

1. La préparation, l'évolution et les conséquences des votes intervenus sur la seconde lecture du chapitre III du texte *De Ecclesia* (du 12 au 30 septembre 1964) ;

2. La préparation de la troisième lecture de ce chapitre III : d'abord dans l'opinion conciliaire, puis en Commission théologique (du 30 septembre au 31 octobre 1964) ;

3. Les dernières tensions dans un cercle restreint : les experts ne sont plus invités à la dernière (et décisive) réunion de la Commission théologique ; dans quelques cas, les échanges de

vues ne sont plus organisés qu'au sein du Présidium de la Commission (du 31 octobre au 13 novembre 1964) ;

4. L'étape finale en séance plénière du Concile et la promulgation (du 14 au 21 novembre 1964).

I. Les votes sur la seconde lecture.

12 octobre.

Les experts de la Commission théologique, déjà présents à Rome avant l'ouverture de la session, apprennent que le Secrétariat général du Concile a décidé de scinder les votes sur le chapitre III en 39 scrutins, cependant que les autres chapitres ne seront scindés qu'en quelques votes particuliers.

A la veille de l'ouverture, un effort sérieux est entrepris pour obtenir du Cardinal Cushing la réouverture de la discussion générale *in aula* sur la collégialité. L'impulsion est donnée par Mgr Staffa, qui séjourna aux U.S.A. pendant l'été [1].

14 septembre.

Ouverture de la IIIe session ; dans son allocution, le Pape marque son intention de trancher le problème de la collégialité au cours de la présente session.

15 septembre.

Une « consultation » de la Commission biblique, datant de plus de quatre mois, n'est distribuée qu'alors ; elle conteste certains arguments scripturaires invoqués en faveur de la collégialité. Bien que la Commission théologique, qui avait déjà rencontré ces objections, y avait répondu dans une note, la communication tardive de cette « consultation » put jeter un trouble momentané parmi les Pères du Concile, dont l'attention

1 L'année précédente, on s'était efforcé d'alerter la Commission à l'égard de l'Assemblée générale, après les résultats favorables du vote d'orientation du 30 octobre 1963 ; maintenant on aurait voulu alerter l'Assemblée contre le travail de la Commission.

n'avait pas encore été attirée sur la note de la Commission théologique. (L'autorité d'une « consultation » est moins grande que celle d'un « votum » : celui-ci est émis par la Commission biblique plénière ; une « Consultation » n'est le fait que de quelques membres).

17 septembre.

Les quatre modérateurs se réunissent chez le Saint-Père. Dans la perspective des premiers votes sur le chapitre III, des cardinaux des deux tendances font une série de démarches auprès du Pape.

18 septembre.

Audience personnelle du Cardinal Suenens chez le Pape.

Vers le 19 octobre.

Démarche collective d'une dizaine de cardinaux qui déconseillent au Pape de laisser procéder aux votes.

20 septembre.

Il apparaît que le Cardinal Cushing a finalement renoncé à son plan de demander une réouverture du débat en séance plénière. Le Cardinal Ruffini se rend chez le Pape, tard dans la soirée de dimanche ; Mgr Colombo, conseiller personnel de Paul VI, est convoqué d'urgence au Palais du Vatican.

21 septembre.

Comme le Pape ne se laisse convaincre de retirer ni le Chapitre III, ni le Schéma tout entier, une brève lutte de procédure s'engage au sujet de l'ordre dans lequel les rapporteurs pourront présenter le chapitre. La Commission ne recevant pas l'autorisation de donner la dernière réplique, obtient cependant que Mgr Franič, porte-parole du groupe conservateur du Concile, parle en premier lieu, de telle sorte que les « relations » favorables du Cardinal Koenig, de Mgr Parente et de Mgr Henriquez soient les derniers plaidoyers entendus.

22 septembre.

Les résultats de la première série de scrutins partiels sur le chapitre III sont extrêmement favorables : le nombre de *non placet*, sur 2.200 Pères, varie entre 100 et 150, n'atteignant quelques fois que les 300 voix.

23 septembre.

Il se confirme de plusieurs côtés que le Pape se réjouit vivement de ces résultats : manifestement, il avait craint qu'une majorité insuffisante ne conduise le Concile dans une impasse.

23 septembre au soir.

Réunion spéciale de l'épiscopat italien (sans son Président officiel, le Cardinal Siri) : le Cardinal Ruffini y transmet le vœu du Pape de voir le Chapitre III approuvé par tous.

25 septembre.

Pendant les derniers jours précédant le vote global sur le chapitre III, une intense activité est déployée dans tous les milieux :

1° dans certains cercles dirigeants de la Commission théologique on essaie d'éviter un trop grand nombre de votes *placet juxta modum* (approbation accompagnée de propositions d'amélioration du texte) : en effet, le texte ne reste entièrement sous l'autorité de la Commission que si les *placet* purs et simples atteignent au moins les deux tiers des voix ;

2° dans les milieux de la tendance conservatrice, on s'efforce de provoquer un nombre de *modi* aussi important que possible ;

3° dans les milieux de la tendance progressiste [1], on se pré-

1 Le groupe majoritaire, qui avait dû pratiquer une tactique d'opposition au sein de la Commission théologique pendant la seconde session, a pris la Commission en main dès janvier 1964. Dès le début de la IIIe session, celle-ci est entrée en lice avec les réflexes d'un parti gouvernemental, afin de défendre vigoureusement son texte *De Ecclesia*. Cela a suscité sur son aile gauche la création d'une nouvelle opposition, dont les porte-parole estimaient que les nouveaux dirigeants de la Commission avaient fait trop de concessions ; ils voulaient donner au texte une

occupe de combler les lacunes marquantes du texte par des *modi* en sens inverse (par exemple, en ce qui concerne l'importance de l'*Église locale*).

30 septembre.

Journée historique pour Vatican II : vote sur le chapitre III dans son ensemble (seconde lecture) en deux votes partiels : la partie I (notamment la collégialité) obtient 1.624 *placet*, 572 *placet juxta modum* et 42 *non placet ;* la partie II du chapitre (entre autres le diaconat) obtient 1.704 *placet*, 481 *placet juxta modum* et 53 *non placet.* A la suite de ce vote global, le texte reste entièrement du ressort de la Commission, qui ne doit tenir compte que des *modi* laissant intacte la substance du chapitre.

II. Préparation en Commission de la troisième lecture.

Les tensions accompagnant la préparation de la troisième lecture, c'est-à-dire de la version définitive, qui doit autant que possible obtenir l'unanimité morale des Pères conciliaires, se sont manifestées à l'intérieur d'un cercle de plus en plus discret. Les quelques données qui suivent sont donc forcément incomplètes.

3 octobre.

La Commission théologique a commencé la rédaction de la troisième lecture du texte *De Ecclesia ;* les *modi* déposés ont déjà

plus grande ouverture. Les défenseurs du texte répondirent qu'il fallait obtenir les deux tiers des voix, sous peine de n'aboutir nulle part. Des noyaux de la nouvelle opposition se retrouvaient, entre autres, parmi quelques évêques français, des théologiens français des milieux du Secrétariat de l'Unité, des représentants et des experts de l'épiscopat melkite et plusieurs théologiens réputés d'Europe « septentrionale ». La déception en fin de la session se marquera notamment par les réactions de cette opposition, qui fournira les porte-parole du mécontentement général. — Nous nous excusons de la formulation quelque peu « parlementaire » de cette joute, qu'on essayerait en vain de traduire plus clairement dans un autre langage.

été discutés en ce qui concerne le chapitre I ; on espère achever la rédaction du chapitre II au cours de la semaine suivante.

Vers le 5 octobre.

On s'étonne dans les milieux de la Commission de ce que les *modi* relatifs au chapitre III soient toujours en possession du Secrétariat général. Chaque Père votant *juxta modum* pouvait proposer toute une série de petites améliorations du texte. On apprend qu'il n'y a pas moins de 4.100 *modi* pour la première partie du chapitre III et 1.500 *modi* pour la seconde partie.

7 octobre.

Première « conférence au sommet » des organes de direction du Concile : on propose de nommer de nouveaux membres à la Commission théologique, en tant que geste de conciliation. Cette procédure aurait cependant diminué la liberté du Concile ; la proposition est donc rejetée.

Vers le 8 octobre.

La minorité fait une première démarche auprès d'un des dirigeants du groupe majoritaire pour rechercher un compromis au sujet de la façon de formuler la collégialité.

10 octobre.

Le P. Tromp, premier secrétaire de la Commission théologique, reçoit les nombreuses caisses contenant les *modi ;* la commission peut en commencer la classification et la ventilation.

14 octobre.

Cette classification étant achevée, la Commission peut entreprendre son travail de discussion et de révision.

La rédaction du texte définitif de chaque chapitre est confiée d'abord à une « commission technique » restreinte, dont la composition change selon le chapitre en cause : elle comprend chaque fois le président de la sous-commission spéciale qui a traité

le chapitre précédemment, un membre de cette sous-commission et des représentants de la présidence et du secrétariat de la Commission générale, parfois aussi un membre de la « minoranza ». Le texte élaboré par ce groupe de travail est alors soumis à l'approbation et au scrutin de la Commission plénière [1].

16 octobre.

Plus de la moitié des *modi* ont été traités. Une nouvelle tentative pour introduire des membres supplémentaires dans la Commission est repoussée.

31 octobre.

La veille de la Toussaint, la Commission achève son « travail forcé » ; plus de trente *modi* ont été acceptés et intégrés dans le texte du chapitre III.

III. Dernières tensions en cercle restreint.

Le texte définitif du chapitre III avec les réponses aux *modi* ayant été établi, il incombait aux secrétaires et à la Commission de rédiger le rapport justificatif du travail. Ce rapport est destiné aux Pères, pour les éclairer au moment de procéder au vote final. Afin de pouvoir gagner, pour ce vote final, une fraction aussi importante que possible de la minorité, une série de tentatives sont entreprises au plus haut niveau, dans le but d'apporter au texte quelques adaptations acceptables pour la Commission.

Fin octobre.

Au moment où la Commission doctrinale achève la discussion des *modi* du chapitre III, des membres, craignant de rencontrer certaines difficultés de la part de la minorité, demandent que l'*expensio modorum* — texte justifiant les *modi* — prenne une

1 Pour le Chapitre III, le groupe de travail comprenait notamment : Mgr Parente, Mgr Charue, Mgr Wright, Mgr Philips.

forme plus élaborée. L'idée d'un rapport officiel, comparable à la *relatio* de Mgr Gasser à Vatican I, est « dans l'air ». La fraction dirigeante de la Commission se montre peu désireuse de courir le risque d'un nouveau débat et de retarder ainsi la promulgation, ce que le Concile n'aurait ni compris, ni accepté.

C'est ainsi qu'est née une autre proposition, reprise par la fraction dirigeante : certaines réponses faites aux principaux *modi* seraient rassemblées brièvement en tête de l'*expensio* et ainsi quelques points délicats seraient reformulés en termes recevables par la minorité, sans qu'il soit pour autant touché au texte.

Début novembre.

C'est donc la préoccupation de rechercher une unanimité morale aussi grande possible lors du vote final qui est à l'origine de la *note d'introduction*, laquelle précéderait le rapport de la Commission concernant les *modi*. Cette idée prend forme dans deux projets concrets, qui sont nés simultanément : une note brève, prenant son origine à l'intérieur de la Commission et une note plus étendue qui provient de *l'extérieur* (et qui parvient à la présidence de la Commission par l'intermédiaire de Mgr Colombo)[1].

Il ne faut pas oublier que la commission théologique avait d'autres soucis encore à ce moment : ainsi furent mis à son ordre du jour : 1) les chapitres VII et VIII du *De Ecclesia* (du 4 au 7 novembre), 2) le schéma de déclaration sur la Liberté religieuse (soumise à la Commission et amendée par elle le 9 novembre) et 3) les amendements concernant le *De Revelatione* (les 10 et 11 novembre).

A la fin de la première semaine de novembre.

La première note, plus brève, qui est à l'origine de la *Nota*

1. On a attribué l'inspiration de cette note aux idées du P. Bertrams S. J., professeur à la Grégorienne. Cfr sur les écrits du P. Bertrams concernant cette question l'article du P. CAPRILE S. J., *Aspects positifs de la IIIe session du Concile*, paru dans *La Documentation catholique* du 4 avril 1964, p. 617-631.

praevia finale, est discutée une première fois en Commission et y est acceptée en principe.

9 novembre.

Ces discussions, auxquelles ne prennent part que quelques personnes, ne peuvent réussir qu'en maintenant la discrétion la plus absolue. Elles suscitent cependant des commentaires, du fait que le vote final sur le chapitre III, attendu pour la semaine du 8 au 14 novembre, tarde à être effectué. On note un certain pessimisme, d'autant plus notable qu'au même moment, le Concile, en ses séances plénières, déploie un remarquable dynamisme au sujet du Schéma XIII, des Missions et du Renouveau de la vie religieuse [1].

Vers le 10 novembre.

Des bruits courent au sujet de deux tentatives de compromis de dernière minute : 1° la proposition de Mgr Colombo de joindre au chapitre une note interprétative d'environ six pages — celle dont nous avons parlé précédemment — commence à être connue de certains journalistes ; 2° on parle d'une tentative d'obtenir du Saint-Père une allocution concernant la collégialité [2]. Ce sont là des bruits du moment, qui, ainsi que nous venons de le voir, ne sont pas dénués de tout fondement. En fait la note plus longue, appelée communément « note-Colombo », a été repoussée par les dirigeants de la Commission à cause de sa longueur et du manque de temps pour en discuter le fond ; elle n'a jamais été portée à l'ordre du jour de la Commission elle-même.

1 Cependant que la presse se réjouit de l'allure des discussions générales *in aula*, des personalités bien informées de ce qui se passe en coulisse, laissent percer une pointe de pessimisme : c'est le cas de R. ROUQUETTE dans sa chronique, arrêtée le 11 novembre 1964, et publiée en décembre dans la revue *Études*, et de R. LAURENTIN dans son article daté du 13 novembre 1964, et publié dans *Le Figaro* des 14 et 15.

2 Pour ce dernier point, voir la chronique de D. FISHER dans *The Catholic Herald* du 20 novembre 1964.

11 novembre.

On décide de convoquer à nouveau la Commission théologique mais cette fois sans la présence des théologiens experts de la Commission.

12 novembre.

Dans le secret le plus rigoureux, la Commission théologique tient une réunion qui dure toute la journée ; au Concile on sent une certaine inquiétude devant cette procédure secrète. En réalité la Commission se trouvait ce jour-là devant trois tâches urgentes :

1° Il lui fallait discuter et accepter définitivement la brève *Nota praevia.* Après plusieurs modifications, la Commission acceptera cette *Nota*, mais sans aucun enthousiasme. Ainsi que l'on sait, cette note se borne, en ordre principal, à reprendre quatre points du rapport concernant les *modi* discutés, et à expliquer brièvement ces points ; cette note est jointe en guise d'introduction au rapport sur les *modi*, c'est pourquoi son titre complet comprend les mots *ad expensionem modorum.*

2° La Commission d'autre part devait examiner trois propositions d'amendement introduites par le Pape et concernant le chapitre III : *a)* une proposition de modification concernant le paragraphe n° 22 a été acceptée et intégrée au texte (ce passage concerne le pouvoir du collège des évêques, qui ne peut s'exercer indépendamment du Pape : *Numquam independenter* devient dans la version améliorée : *nonnisi consentiente Romano Pontifice*, c'est-à-dire *non sans son consentement*) ; *b)* une proposition de faire une addition au n° 23 est acceptée également (les mots suivants sont ajoutés : « et unica *divina* constitutione universalis Ecclesiae » — c'est nous qui soulignons « divina ») ; *c)* une proposition de modifier le n° 29 est acceptée (concernant la procédure à suivre pour introduire le diaconat à conférer à des hommes mariés) : le « consentement » du Saint-Siège remplace son « approbation ».

3° La Commission dut aussi examiner des propositions du Saint-Père tendant à apporter quelques modifications à la *Nota*

praevia. Quelques phrases ont été introduites dans le corps même du texte de la *Nota* afin de donner satisfaction à certains scrupules du Saint-Père. C'est dans ce contexte que la Commission a repoussé une modification qui aurait eu pour effet de trancher la question délicate du pouvoir des évêques orthodoxes, — de la validité et de la licéité de ce pouvoir dans l'Église orthodoxe; ce refus a été formulé dans le N. B., qui a tant intrigué les commentateurs [1].

13 novembre.

Le Pape approuve le contenu définitif et la procédure de la *Nota praevia ad expensionem modorum:* le texte est envoyé à l'imprimerie le soir même.

IV. Dernière étape en séance plénière.

Il est annoncé dans l'*aula* (*14 novembre*) que la troisième lecture du chapitre III sera distribuée ; l'annonce est vivement applaudie : les Pères sont soulagés de voir lever le dernier obstacle au *De Ecclesia.* La *Nota praevia* est jointe au nouveau texte. Le contenu précis de la note et la valeur qu'il faut y donner suscitent une certaine confusion. La *Nota* semble déplacer l'accent mis sur certains points ; d'autre part, elle a pu éviter que le texte lui-même ne soit affaibli (comme cela serait le cas un peu plus tard avec le décret *De Oecumenismo ;* et dans ce dernier cas plutôt à cause de la procédure blessante pour les non-catholiques qu'en ce qui concerne le fond, qui fut peu modifié). Seul l'avenir montrera quelle est l'importance des modifications d'accent.

16 novembre.

Au sujet de la qualification théologique de la Constitution, le secrétaire général du Concile déclare que ce dernier n'a pas

1. Notons que, à notre étonnement, dans un article *Primato pontificio e collegialità episcopale,* paru dans *Coscienza* d'avril 1965, p. 101. Mgr C. Colombo range les pouvoirs des évêques orthodoxes dans la catégorie de l'illicite (pour la sanctification) et de l'invalide (pour la magistère et le gouvernement).

l'intention de proclamer de nouvelles définitions de foi, à moins qu'il n'en fasse la déclaration formelle. La façon dont Mgr Felici revient ensuite sur la *Nota praevia* donne l'impression que l'on cherche à majorer l'importance de cette brève adjonction interprétative ; il donne lecture de la note et déclare que ce texte a obtenu l'approbation du Pape.

17 novembre.

Les 31 *modi* retenus pour le chapitre III sont soumis au vote de l'Assemblée générale. Dix de ces modifications concernent la collégialité. Le résultat (*placet*, 2.099 ; *non placet*, 46) démontre que la minorité s'est ralliée en grande partie.

18 novembre.

La *Nota praevia* ne figure pas dans le fascicule contenant la troisième lecture du projet *De Ecclesia*, qui est distribuée aux Pères ; de nombreux évêques en concluent que la note ne fait pas partie du texte conciliaire officiel.

19 novembre.

Mgr Felici revient sur l'importance de la *Nota* et signale que le vote final sur le texte de la Constitution dans son entièreté doit être vu à la lumière de cette *Nota*. Le dernier vote non public donne 2.134 *placet* et 10 seulement *non placet*.

21 novembre.

Après un dernier vote formel, pendant la dernière séance publique de la session, le Saint-Père promulgue solennellement la nouvelle Constitution sur l'Église, commençant par les mots *Lumen Gentium*. Dans son discours de clôture, le pape déclare que l'accent mis sur la primauté, était nécessaire pour éviter que l'exercice de l'autorité ne semble dédoublé. Ce discours présente des aspects très positifs en indiquant les conséquences pratiques de la collégialité : création de commissions épiscopales post-conciliaires ; convocation d'un sénat présidé par le Pape ; enfin, réforme de la Curie avec la collaboration d'évêques de toutes les parties du monde.

J. GROOTAERS.

Le Concile de Trente vu de Vatican II

Rien n'est plus fructueux que l'histoire comparée. Les grands problèmes remplissent le champ de l'histoire, se prolongent à travers les siècles. Il y aurait quelque chose de faux et de malsain à isoler, dans le cadre de leur époque, des phénomènes religieux de caractère aussi général que les conciles.

Bien sûr, chaque concile porte la marque de son temps. Il y a des conciles de l'Antiquité, des conciles du moyen âge, des conciles de l'époque moderne, mais il y a surtout une série, une suite, un enchaînement de conciles. De Nicée à Vatican II, l'Église se cherche, s'affirme, se définit.

Comparons entre elles ces diverses assemblées, en nous gardant du péché d'anachronisme, ce péché mortel de l'historien qui projette dans une époque révolue des idées et des préoccupations étrangères à cette époque, puis qui s'étonne d'une discordance tout aussi artificielle. Ne comparons donc que ce qui est comparable.

Il est assez courant de confronter les deux conciles du Vatican, le concile du Pape et le concile de l'Évêque. La comparaison avec le concile de Trente est plus rare. Elle n'est pas moins éclairante, car, à Trente comme à Vatican II, ce sont les problèmes les plus vastes qui sont débattus, ce qui n'est pas, dans une mesure semblable, le cas du concile de Vatican I.

Je précise par ailleurs que mon dessein n'est pas de redire ce que le présent doit au passé, ni de faire voir Vatican II dans le sillage tridentin. Je voudrais plutôt éclairer le concile de Trente d'une lumière sur laquelle on ne comptait pas, sur laquelle on ne pouvait pas compter, celle qui vient de Vatican II. Le présent illumine le passé autant que l'avenir !

Comment mesurer la richesse et les manques du concile de Trente sans avoir enregistré les appréciations et les doléances de ses héritiers ? Le meilleur juge du concile de Trente, c'est le concile qui prend audacieusement sa suite et met en question

toute l'Église dans un esprit de véritable réforme. Tant il est vrai que c'est à travers nos inquiétudes et nos espoirs présents que nous interrogeons un concile quatre fois centenaire.

Entre ces deux conciles, il y a d'abord les quatre siècles qui séparent deux mondes. D'une part, l'Ancien Régime et, plus particulièrement, la Renaissance occidentale ; d'autre part, la société contemporaine, surpeuplée, survoltée, universalisée, en communication constante avec tous les hommes. D'une part, ces Guerres de Religion dont François de la Noue disait : « Elles nous ont fait oublier la religion ». De l'autre, un temps de guerre universelle, — chaude ou froide, — couronné par la menace nucléaire.

Le cadre a changé ; l'Église elle-même a changé, grâce, en partie, au concile de Trente, mais aussi sous la pression de facteurs aussi divers que la Révolution et le libéralisme, le développement accéléré de la culture et de la technique.

A travers ces contrastes trop visibles, Trente et Vatican II demeurent comparables dans leur but, dans leur esprit, dans leur décrets, dans leur influence, dans leur sociologie même. Ils s'imposent à nous comme deux événements spirituels et non seulement comme deux assemblées historiques.

Ces conciles sont tous deux convoqués par le pape et gouvernés par les Pères eux-mêmes, au besoin contre la curie [1]. L'un et l'autre inscrivent à leur première page un *confiteor*, car ils sont tous deux stimulés par le fait de la Réforme Protestante, en ceci qu'ils veulent répondre aux questions posées par Luther jadis et par l'œcuménisme protestant d'aujourd'hui. Mais le ton des réponses variera d'un concile à l'autre : l'opposition fera place à l'émulation.

Dès avant la réunion des assemblées, cette différence de perspective est frappante. En 1545, le décret d'ouverture du concile de Trente proclame : « Le Concile est ouvert pour la gloire de Dieu, pour l'accroissement et l'exaltation de la foi, pour l'extirpation de l'hérésie, pour la défaite et l'écrasement des ennemis du nom chrétien... »

1. C'est un fait, souvent oublié, que le concile de Trente tenait à distance la Curie, — cette église dans l'Église. Voir dans *Irénikon*, t. 37, 1964, p. 282, les excellentes remarques de Dom O. Rousseau.

Quatre siècle passent. Jean XXIII annonce son intention de réunir un concile : « Le but principal de ce Concile sera de promouvoir le développement de la foi catholique, le renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles, l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et aux méthodes de notre temps. Ce sera assurément un admirable spectacle, d'unité et de charité, dont la vue sera, nous en avons confiance, pour ceux qui sont séparés de ce Siège Apostolique, une douce invitation à rechercher et à trouver cette unité pour laquelle Jésus-Christ a adressé à son Père céleste une si ardente prière ».

Ce ne sont pas de simples nuances psychologiques qui distinguent ces deux textes ; une opposition fondamentale s'y lit entre la défense de la foi en occident et la présentation nouvelle du catholicisme au monde entier.

Les deux conciles prétendent changer le style de vie de l'Église, au prix d'un dur effort de discipline, mais le style et la discipline diffèrent profondément, de Trente à Vatican II.

Le concile de Trente est le rassemblement des nouveaux croisés, fortifiant leur citadelle ; il dogmatise et anathématise. Le concile de Vatican II met fin à la fièvre obsidionale qui rongeait l'Église depuis les grandes divisions ; il annonce une ouverture, un accueil, une réconciliation.

Que les dix-huit années qui séparent l'ouverture du concile de Trente de sa fin ne nous fassent pas illusion. Entre 1545 et 1563, l'assemblée se disperse plus d'une fois. En fait, les trois sessions réunies ne dépassent pas cinquante-trois mois d'une présence intermittente. Au concile de Vatican II, les quatre sessions annuelles, de 1961 à 1965, représentent un labeur aussi considérable [1].

Il serait, en effet, inadéquat de comparer la durée des conciles sans tenir compte des bouleversements apporté aux moyens de transport, de communication et de diffusion.

1. Il est vrai qu'il convient aussi de tenir compte, avec Mgr Jedin, de la « préhistoire » du concile de Trente, qui s'étend sur près de dix années. En ce qui concerne Vatican II, cette préparation est infiniment plus rapide, puisqu'elle s'inscrit toute entière dans le bref pontificat de Jean XXIII, puisqu'elle a été précédée d'une période de stagnation mettant en doute jusqu'à la possibilité d'un nouveau concile...

C'est parce que les chemins sont longs et peu sûrs que Trente n'accueille pas plus de 250 pères, — dix fois moins que Vatican II. Une majorité d'Italiens et d'Espagnols fait du concile de Trente un concile méditerranéen. A Vatican II, les proportions ne sont plus les mêmes et, surtout, les influences ont été déplacées. Les évêques sont venus nombreux d'au-delà de tous les océans. De nouveaux groupes se sont formés, parmi lesquels les méditerranéens n'ont plus de rôle directeur, malgré leur large représentation. Qui croirait que le concile compte dix fois plus de Pères conciliaires italiens que de Pères allemands ?...

Trente a ignoré l'Église orientale et l'Amérique, où il y avait cependant déjà des évêques. Quatre siècles plus tard, grâce à l'avion presque tous les Pères du monde ont pu, en quelques jours, se rassembler à Rome. Grâce au télégraphe et au téléphone, ils ont pu participer aux réunions conciliaires tout en gardant le contact avec leurs diocèses [1]. Vatican II est le point de rencontre d'hommes de tous continents, de toutes races et couleurs.

Sur ces évêques, quel est le poids des politiques nationales ? Rappelons-nous les interminables et pénibles conflits de préséance des ambassadeurs des rois souverains à Trente. A Vatican II, aucune ingérence des gouvernements, pas même du gouvernement italien.

Socialement les deux conciles ne diffèrent pas moins. Le premier présente un choix brillant de princes et de nobles, avec quelques théologiens d'origine modeste, parmi lesquels beaucoup de religieux. Le second accueille des prélats sortis de toutes les classes de la société et appartenant en immense majorité au clergé diocésain.

Pas de dissidents présents à Trente, malgré les invitations lancées par le pape [2]. A Vatican II, les observateurs des diverses Églises sont reçus avec honneur.

1. Par contre, c'est à cause du manque de communications rapides que les Pères de Trente ne réussirent pas à créer un organisme permanent capable de prolonger la présence du Concile au cœur de la chrétienté. En 1564, la Congrégation du Concile fut instituée dans ce but, mais elle devint forcément une Congrégation *romaine* lorsque les évêques furent rentrés chez eux pour n'en plus revenir.

2. Un sauf-conduit fut bien accordé aux représentants de la Réforme. Quelques luthériens paraissent à Trente en 1551, mais aucune conférence

Faut-il s'étonner de ne pas trouver de journalistes à Trente ? Certes non, mais en ce domaine encore les contrastes sont de grande conséquence : Trente nous apparaît comme un concile à bureaux fermés, et Vatican II comme un concile à ciel ouvert.

Dans ces perspectives, efforçons-nous d'analyser le programme et les réalisations du concile de Trente. Ce grand concile, — réclamé par les catholiques et par les protestants, — s'est réuni pour corriger les abus qui déshonoraient l'Église romaine. On doit reconnaître qu'il s'y est appliqué avec un zèle intrépide, imposant aux évêques la résidence dans leurs diocèses et rappelant à tous les clercs leurs devoirs de chasteté et d'apostolat.

Dans le domaine liturgique, — un exemple entre beaucoup d'autres, — l'effort du concile vise à rendre le culte décent, gratuit, sans superstition, mais il ne va guère au delà.

Il n'est pas jusqu'à la valeur des silences qui ne mérite d'être signalée et soulignée. Les pères tridentins ne s'attardent pas à approfondir l'ecclésiologie. Parce que l'Église du XVIe siècle sort à peine des grandes crises conciliaires de la fin du moyen âge, l'ecclésiologie se réduit encore trop souvent à une hiérarcologie. D'autre part, si Vatican II ne se préoccupe pas du cumul des bénéfices, c'est tout simplement parce que cet abus a été éliminé par un décret du concile de Trente.

Il est vrai que d'autres décrets tridentins, — non moins recommandables, — sont restés lettre morte ou, du moins, n'ont été appliqués que partiellement et tardivement.

La création des séminaires a été trop souvent remise d'année en année, parfois jusqu'au milieu du XVIIe siècle. La résidence des évêques n'a pu être imposée aux princes, sinon avec une tolérance voisine du laisser-aller. La tenue régulière des synodes diocésains et provinciaux n'a pas été observée mieux que le concours pour les cures.

Certaines de ces mesures étaient d'ailleurs inapplicables, au moins dans l'immédiat. Il en est ainsi de l'élection des évêques,

commune n'est tenue, hélas. Dans la suite, les protestants tournent le dos au concile. La controverse s'installe cependant, mais, comme dit M. Dupront, c'est une « controverse indirecte, par voie d'imprimerie ». Les idées nouvelles sont discutées, entre catholiques, textes en mains, sans danger de ripostes.

de l'obligation de la clôture stricte pour *toutes* les religieuses, même hospitalières, enfin de la revalorisation des ordres mineurs [1].

Au fond, le concile de Trente est venu trop tard : il eût dû suivre de près le concile de Latran IV, qui se termine en 1517, précisément lorsque éclate la révolution luthérienne.

Le concile de Trente voulait augmenter les pouvoirs de l'évêque, mais il ne réussit point à freiner l'exemption des réguliers. Il ne pouvait d'ailleurs transformer radicalement le régime bénéficial et la fiscalité ecclésiastique, détruire le droit de patronage des grands sur les églises ou supprimer d'un trait de plume la non-résidence des bénéficiers. L'esprit et la « pratique » du concile ne pénétrèrent que lentement dans les diocèses. L'application de ces décrets remplit tout l'Ancien Régime.

Le concile de Trente ne pouvait, — et ceci surtout est grave, — faire abstraction de son caractère de combat. Cet aspect était sensible déjà dans le discours d'ouverture dont j'ai reproduit plus haut l'essentiel.

Même lorsque certains Pères s'efforcent de comprendre les thèses des réformateurs et vont, — sans l'avouer, — jusqu'à les faire leurs dans une certaine mesure, le concile reste un instrument de lutte et non de réconciliation. A l'entendre, l'Église doit se réformer pour échapper à la Réforme et pour mieux la combattre.

Le concile de Trente semble être parfois antiluthérien avant d'être catholique. De là, son souci de bien marquer les distances et de majorer la valeur des éléments intellectuels de la foi, sans oser revenir franchement à une théologie biblique.

C'est par antiluthéranisme que le concile n'a pas donné la Bible au peuple, dans la langue du peuple, pas plus que le Missel d'ailleurs. Il a traité les laïques en mineurs, ne réussissant pas à les faire participer activement au sacrifice communautaire de la messe. Par crainte de paraître favoriser l'interprétation luthérienne du sacerdoce universel des fidèles, il n'a guère rapproché le célébrant des fidèles et il a, en fait, maintenu la

1. Le concile de Trente permet, le 15 juillet 1563, de conférer les ordres mineurs, — en cas de nécessité, — à des hommes mariés qui seraient tonsurés.

messe comme un spectacle pieux dont la signification, — et non seulement la langue, — échappe au grand nombre.

Le culte eucharistique prôné à Trente est dans le même esprit. Pas de communion sous les deux espèces, et, pour faire pièce à la doctrine réformée, l'Eucharistie sera adorée en dehors de la messe, comme au moyen âge sans doute mais avec une pompe éloquente et significative. Des processions publiques symboliseront alors « le triomphe du Saint-Sacrement sur l'hérésie ».

Pour des motifs semblables, les Pères ont fermé l'oreille à ceux qui dénonçaient ce que Luther et Calvin avaient dénoncé : les périls d'une dévotion désordonnée. Ils ont loué les pèlerinages, les reliques et même les indulgences.

Hélas, la Contre-Réforme l'a emporté parfois sur la Réforme catholique. La Contre-Réforme, mouvement de zèle extrême et d'extrême tension, conduisait à un durcissement fatal, fruit de toute politique défensive et conservatrice. La Contre-Réforme déboisait pour arrêter l'incendie et transformait l'Église en une place forte hérissée d'anathèmes. La Contre-Réforme inaugurait ainsi une centralisation qui dure encore et à laquelle Vatican II a l'immense mérite de s'être attaqué, après avoir redécouvert les vertus de la collégialité.

Les contemporains cependant ne semblent pas avoir eu conscience des lacunes de l'œuvre tridentine. Ils en attendaient une restauration du catholicisme et ils l'ont eue ; du moins leurs enfants l'ont vue et l'ont vécue, malgré ses imperfections et ses retards.

De cette restauration religieuse, le principal agent et bénéficiaires sera le prêtre.

Le concile de Trente est le concile du prêtre parce que la correction des abus dépend d'abord du prêtre, mais encore en ceci que le Concile veut s'opposer à Luther qui avait nié le sacerdoce hiérarchique [1].

Le concile de Trente mérite d'être appelé le concile du prêtre parce qu'il a assuré enfin sa formation, protégé sa moralité, défendu ses droits. Il a fait du bénéficier un apôtre, — bientôt

1. On connaît les affirmations catégoriques du réformateur : « Omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est eandem in verbo et sacramento quocumque habere potestatem ».

un directeur de conscience, — dans une Europe devenue pays de mission.

Par antiprotestantisme, le concile a refusé de prendre en considération la question brûlante du mariage des prêtres, mais, en exaltant le célibat ecclésiastique, le concile a élevé encore plus haut le niveau moral du sacerdoce.

Voici le portrait du « bon prêtre », tel que nous l'a laissé la XXe session du concile : « un homme dont la tenue, les vêtements, les gestes, les paroles, la vie entière dénotent la gravité, la maturité, la pondération, l'équilibre intérieur et extérieur et, par-dessus tout cela, une plénitude d'esprit religieux ».

Le discours de clôture du Concile exprimait des sentiments du même ordre en résumant l'œuvre tridentine dans les termes suivants : « Vous avez proscrit toute superstition, toute cupidité, toute irrévérence dans la célébration de la messe ; vous avez écarté des autels les prêtres errants, inconnus ou criminels ; vous avez ramené des demeures privées dans l'enceinte exclusive des sanctuaires la célébration des saint mystères ; vous avez enlevé des temples du Seigneur les symphonies sensuelles, les bavardages, les allées et venues, le souci des affaires ».

Ce bilan peut sembler maigre, en regard des exigences actuelles. Il paraît positif dès que nous mesurons la gravité de la situation de l'Église au milieu du XVIe siècle. En fait, le concile de Trente a déblayé le terrain et paré au plus pressé.

Un historien agnostique, Lucien Febvre, allait jusqu'à écrire que le catholicisme issu du concile de Trente était « une nouvelle religion ». Exagération évidente, mais preuve certaine d'une admiration justifiée. Le concile a rénové la discipline ecclésiastique et « conditionné » le catholicisme pour quatre siècles, parce qu'il fut l'expression officielle de la Réforme catholique comme de la Contre-Réforme. Aujourd'hui, le temps de la Contre-Réforme est dépassé, mais le temps de la Réforme catholique durera aussi longtemps que l'Église elle-même : Vatican II en est la fervente démonstration.

Léon-E. HALKIN.

Chronique religieuse

Église catholique. — La COMMISSION DE COORDINATION [1] s'est réunie le 12 mai chez le Secrétaire d'État, le Cardinal A. CICOGNANI, pour examiner les SCHÉMAS qui seront soumis à la IVe SESSION CONCILIAIRE et fixer le programme. Après approbation, les schémas ont été envoyés aux évêques. Les débats seront en principe réduits aux quatre schémas qui doivent faire l'objet d'une seconde discussion : *Liberté religieuse*, *Schéma XIII*, *Activité missionnaire*, *Vie sacerdotale*. La session commencera par la Liberté religieuse et le Schéma XIII [2]. La *Liberté religieuse*, en sa nouvelle rédaction, adopte le plan et le contenu de l'intervention au Concile de Mgr Carlo COLOMBO, et comporte de plus un chapitre sur « La liberté religieuse selon le Christ ». L'esprit de l'Évangile et la Parole de Dieu y auraient désormais leur vraie place [3]. Le *Schéma XIII*, profondément remanié,

1. Les diverses commissions chargées d'élaborer les schémas sur la base des amendements proposés se sont réunies pour la mise au point : la Commission mixte pour le schéma XIII, du 29 mars au 7 avril ; la Commission des missions, du 23 mars au 5 avril ; la Commission de la discipline du clergé et du peuple chrétien, du 29 mars au 6 avril ; la Commission des études et des séminaires, du 26 avril au 4 mai ; la Commission des religieux, du 27 avril au 4 mai ; le Secrétariat pour l'unité à partir du 10 mai.

2. *Cfr ICI*, 15 mai ; R. LAURENTIN. *Le nouveau schéma XIII*, dans *Le Figaro*, 18 mai ; *Der Christliche Sonntag*, 30 mai ; « *Les textes sont prêts pour la quatrième session* », dans *ICI*, 1er juin pp. 15-16.

3. A la rencontre des informateurs catholiques-évangéliques de Hardehausen, le Prof. HIRSCHMANN S. J. (commission du schéma XIII) a noté qu'« il y avait à surmonter des oppositions entre les évêques nord-américains et entre les difficultés pratiques d'Églises, dans les pays tels que l'Espagne et l'Italie et qu'il ne pouvait garantir que le texte satisferait la majorité ». Il prévoyait que de nouveau « ça chaufferait ». Par contre le Cardinal HEENAN sur la base des travaux du Secrétariat a déclaré : « Il ne faut pas croire ceux qui disent que les évêques espagnols étaient

(et dans le style contemporain) comporte désormais les quatre points suivants : 1) « Caractéristiques de la situation humaine d'aujourd'hui », d'aspect descriptif ; 2) un « Essai doctrinal » d'anthropologie et de cosmologie chrétienne : sens de l'homme, humanisme [1] ; on prend également ici position à l'égard de l'athéisme [2] ; 3) La fonction de l'Église et sa relation avec le monde actuel ; 4) Les questions actuelles (famille, culture, vie économique et sociale, vie politique, relations internationales, paix et désarmement) [3]. Les « annexes » ont été finalement incorporées au texte. On a tenté sans y parvenir entièrement, d'éviter une présentation par trop « occidentale ».

Seront également discutés : le schéma sur l'*activité missionnaire* qui comporte la réforme de la Congrégation de la Propagation de la Foi et la proposition d'un « sénat de la Mission ». (Espérons que le problème œcuménique qui se pose de façon si urgente aux Missions sera enfin envisagé). Puis viendra le texte sur *La vie sacerdotale*, qui est devenu un vrai schéma sur la fonction du prêtre.

Deux schémas profondément reconstruits sont considérés comme discutés, mais pourront être amendés morceau par morceau : le schéma sur *la Révélation* et celui sur *l'Apostolat des laïcs*, où l'Action catholique est entendue dans un sens très large.

Enfin sur cinq textes on se bornera à des remaniements de détail : 1) La *charge pastorale des évêques*, qui devait normalement soulever encore d'importantes questions, car il s'agit de la question capitale de la mise en œuvre concrète de la « collégia-

décidés à rejeter le texte. Ils sont plus anxieux que quiconque qu'il soit approuvé. Le texte sous sa forme définitive sera rapidement approuvé » (Conférence sur *Unity and Peace*, Westminster Hall, 25 mai).

1. « L'impression dominante est que la notion de ce monde (dans le schéma) n'est pas assez clairement et pleinement fondée sur une compréhension biblique et théologique » (Hirschmann) et que le projet a besoin d'un enrichissement théologique.

2. R. LAURENTIN (*art. cit.*) se demande à ce propos : « Entre combats et contaminations, entre une agressivité et de naïves confusions, parviendra-t-on à tracer la voie d'un dialogue constructif dans la ligne amorcée par Jean XXIII ? »

3. Un compromis tardif paraît hélas ! avoir été adopté sur l'armement atomique (admission en cas de dissuasion).

lité »[1] ; 2) Les *rapports avec les religions non chrétiennes*, qui n'aura sans doute guère à être modifié ; 3) La *vie des religieux*, texte substantiellement renouvelé : s'il est moins radical quant à la soumission à l'évêque que le texte précédent, il est souhaitable qu'il puisse éviter les lieux communs inopérants ; 4) Le texte sur *les séminaires* va enfin dans le sens d'une sérieuse réforme des études ; 5) *L'éducation chrétienne*, qui tient compte des pays où 90 % des enfants ne fréquentent pas les écoles chrétiennes.

On s'épuiserait vainement à citer les comités diocésains qui se sont formés partout depuis la promulgation du Décret *De Œcumenismo* dans le monde catholique. Rarement — peut-être jamais — on n'a vu une telle émulation. L'application de la Constitution et des nouvelles instructions concernant la réforme de la liturgie sont peut-être plus marquantes, car il y va de la vie même des paroisses encore que, en certains endroits, cette réforme n'aille pas sans réluctance ; pour ce qui est de l'œcuménisme, la bonne grâce semble entière et l'allure que prennent ces commissions un peu partout ne peut que réjouir. Même le grand mouvement missionnaire lancé par Pie XI n'a pas connu cet engagement. Il est vrai qu'il s'agit ici d'un mouvement déclenché par un Concile. Mgr J. WILLEBRANDS a donné les raisons de ce fait dans une conférence tenue en plusieurs villes de France en janvier dernier :

« Ce mouvement œcuménique, disait-il, a été sans doute dans le monde chrétien, une des grandes réalités qui ont provoqué dans l'Église catholique le mouvement vers une mise à jour, un *aggiornamento*, constituant, dans l'esprit du pape Jean XXIII, l'intention maîtresse et la direction générale du Concile. Parmi les signes des temps dans le monde chrétien, le plus nouveau, le plus prometteur, le plus providentiel aussi, c'est le Mouvement œcuménique (...) Par le décret sur l'Œcuménisme, l'Église n'a pas seulement reconnu et approuvé la vocation œcuménique de quelques spécialistes et théologiens catholiques ; elle l'a adoptée comme la vocation de toute

1. En particulier sur les chapitres « relation de l'épiscopat avec la Curie romaine » et celui des conférences épiscopales.

l'Église, du peuple de Dieu tout entier, fidèles autant que pasteurs, chacun selon ses possibilités aussi bien dans la vie quotidienne que dans les recherches théologiques et historiques (...) Cette attitude nouvelle est devenue possible parce que tous les chrétiens sont unis dans le Seigneur devant le Père, dans le désir et l'effort vers la restauration de l'unité » [1].

URSS. — M. Anaškin président du collège des juges pour les affaires criminelles a demandé dans la Revue *Sovieckoe Gosudarstvo i pravo* de janvier, la publication des lois en vigueur sur la séparation de l'Église et de l'État et une instruction pour l'application de ces lois.

« Aucun croyant ne peut être condamné (...) s'il ne commet un acte antisocial sanctionné par le code civil ». Comme M. Ilyčev, il propose de distinguer entre « les simples croyants et ceux qui travaillent à dépraver la conscience de ceux-ci ». La législation ne permet pas d'organiser des cercles, groupes et réunions ayant pour but l'enseignement du catéchisme aux mineurs : « Toutefois les citoyens peuvent enseigner et apprendre le catéchisme d'une manière privée ». M. Anaškin déplore qu'en certains endroits le travail éducatif du parti ait été remplacé par des méthodes bureaucratiques et conclut en rappelant une fois de plus que, comme l'écrivait Lénine, il faut mener une vaste propagande athée scientifique [2].

On signale que, selon cette même tendance, dans une lettre ouverte affichée dans les kioskes à journaux à la veille de la Pâque orthodoxe, trois rédacteurs de la revue athéiste *Nauka i Žisnj* ont dénoncé les articles injurieux écrits par la journaliste Trubnikova contre les croyants et qui, déclarent-ils, se retournent contre l'athéisme [3]. Ainsi la lutte antireligieuse doit-elle s'organiser selon d'autres méthodes [4].

1. *VUC* 1965, n° 3-4 p. 18.
2. Cfr *ICI*, 1er mars 1965.
3. Cfr *La Croix*, 27 avril.
4. Dans la nuit du 24 au 25 avril, le patriarche Alexis a présidé l'office pascal à Moscou. Des bandes de jeunes ont hué et sifflé les fidèles pendant la procession autour de l'église. La police avait établi des barrages pour éviter tout incident. *Ibid.* 27 avril.

L'archimandrite PIMEN (Chmelevskij), higoumène de la Laure Saint-Serge, qui avait été nommé le 22 décembre évêque de Saratov et de Volgograd, a été consacré le dimanche 10 janvier, à la Laure, par le patriarche ALEXIS, aidé des métropolites PIMEN de Kruticy et PITIRIM de Volokolamsk.

Au fil de son discours au nouvel évêque, le patriarche déclara : « La charge épiscopale est un exercice d'ascèse : c'est un souci constant des brebis confiées, une lutte incessante contre les fausses doctrines et tout infléchissement de l'ordre *(čin)* de l'Église ». La veille au soir avait eu lieu la nomination *(narečenie)* ; le futur évêque avait exprimé sa tristesse de devoir quitter définitivement la Laure, ou il avait demeuré durant quinze ans [1].

Né en 1923, à Smolensk, d'une famille de juristes, l'évêque PIMEN a 41 ans. Il entra en 1943 au monastère de Žirovicy (Minsk) et fit ses études à ce séminaire. Ordonné en 1949, il les continua ensuite à l'Académie de Moscou (Zagorsk) puis y enseigna. Nommé higoumène en 1955, il fut membre de la Mission à Jérusalem (1956-57), dont, en février 1956, il devint le chef, avec la qualité d'archimandrite, puis, rentré à Zagorsk, il fut nommé Abbé *(namestnik)* de la Laure en novembre 1957, et poursuivit son enseignement à l'Académie [2].

Le SAINT-SYNODE a NOMMÉ dans sa séance du 5 février [3] l'évêque VLADIMIR (Kotljarov) (depuis mars dernier, évêque de Voronež et Lipeck) représentant auprès du patriarche d'Antioche. Comme son prédécesseur et contemporain Leontij (37 ans), il sera vicaire du diocèse de Moscou, avec le titre de Podolsk. A été nommé à sa place archevêque de Voronež et Lipeck, l'archevêque PALLADE (Šerstvennikov) de Rjazan et Kassimov, et, à ce dernier siège, l'archiprêtre de la cathédrale des SS. Boris et Gleb de Rjazan, Boris SKVORCOV, lequel a été consacré sous le même nom, dans cette cathédrale, le 21 février : il a 70 ans [4]. A Smolenk et Dorogobuž [5], a été nommé évêque le hiéromoine ANTONIJ (Vakarik) prêtre du Pokrov à Moscou, et qui fut, jus-

1. Cfr *ŽMP* n° 2.
2. Ibid. *ŽMP*, n° 4.
3. Cfr *ŽMP*, n° 3 pp. 4-5.
4. *ŽMP*, n° 4.
5. Où l'archiprêtre O. BYCKOVSKIJ, étant tombé malade, l'évêque Pitirim de Volokolamsk assurait l'intérim.

qu'en novembre, économe de la Laure de la Trinité Saint-Serge [1], il fut consacré le 12 février. Originaire des environs de Černovic et élève de l'Académie de Zagorsk, le nouvel évêque a 39 ans [2]. L'évêque GREGORIJ (Zakaliaka) qui avait été un temps malade, est en définitive affecté au siège de Mukačev-Užgorod, dont le titulaire BOGOLEP est devenu évêque de Perejaslav-Khmelnicy (vicaire de Kiev).

Mgr BORIS (Vik) d'Odessa, qui avait été mis au repos pour raison de santé le 5 février, est décédé le 10 avril, à l'âge de 59 ans.

Né en 1906, et consacré en 1944, il avait été amené à jouer ces dernières années un certain rôle œcuménique. Exarque de Berlin jusqu'en 1955 [3], c'est lui qui devait accueillir dans sa ville épiscopale d'Odessa, en janvier 1964, le comité exécutif du COE.

Le 4 février se sont déroulées les festivités du VINGTIÈME ANNIVERSAIRE de l'élection au patriarcat de S. S. le patriarche ALEXIS [4] (4 février 1945). Étaient présents à la Laure Saint-Serge [5] les sept membres du Saint-Synode, plusieurs autres évêques russes, l'évêque JEAN d'Amérique, et les délégués de certaines Églises orthodoxes autocéphales (le patriarche EPHREM II de Géorgie, DOROTHÉE de Prague [6], et les archi-

1. C'est le second moine de la Laure nommé récemment évêque ; cfr ci-dessus Mgr Pimen, du même âge.

2. Cfr *ŽMP*, n° 4.

3. Mgr Boris s'était vu refuser le visa d'entrée aux USA comme exarque et avait alors été nommé à Odessa.

4. Le 1er février, fut commémoré le centenaire de la naissance du patriarche TICHON (premier patriarche après le rétablissement : 1917-1925) par un service funèbre dans l'église de l'icone de N.D. du Don (ancien monastère du Don), où il repose. La liturgie fut célébrée par Mgr NIKODIM et fut suivie d'une pannychide. Un certain nombre dans l'assistance l'avait connu comme archevêque de Moscou et comme patriarche (cfr *ŽMP* n° 3). On signale que cette église a été fermée par le gouvernement, afin de réduire les pèlerinages au tombeau. Elle ne sera ouverte que pour les grandes fêtes (cfr *The Orthodox Church*, mars 1965).

5. Cfr *ŽMP* n° 3.

6. Mgr DOROTHÉE de Prague séjourna en URSS du 3 au 22 février. Il rendit visite au patriarche Alexis, à Mgr Nikodim (à Moscou et à Leningrad) et célébra des offices à Moscou, Leningrad et Zagorsk. — A noter qu'une délégation des Églises tchécoslovaques, orthodoxes, luthériennes, divers

mandrites représentant la Bulgarie, Alexandrie et Antioche), ainsi que l'archevêque IOSIPH des vieux-Croyants.

Le 3 au soir, une *bdenie* eut lieu dans les deux sanctuaires (du Réfectoire et de l'Académie) ainsi que le lendemain une liturgie à l'Académie : le métropolite NIKODIM en concélébration avec Mgr PHILARÈTE de Dmitrovo (le nouveau recteur) et Mgr PITIRIM de Volokolamsk. A 15 heures, se tint une SÉANCE SOLENNELLE dans la salle des Actes, ouverte par le métropolite PIMEN de Kruticy où le métropolite NIKODIM et le professeur A. D. OSTAPOV firent des exposés sur la vie et l'activité du patriarche, que suivirent des messages de salutation du recteur Mgr PHILARÈTE. On notera que M. KUROEDOV, président du conseil pour les affaires de l'Église orthodoxe, lut un télégramme de M. A. N. KOSSYGIN, chef du gouvernement soviétique. La séance se termina par les remerciements du patriarche, puis par un programme de chants ecclésiastiques exécutés par le chœur des étudiants. Le 5 au soir M. Kuroedov donna une réception et souligna les mérites du patriarche en matière de paix.

A l'occasion de cet anniversaire certains se sont félicités — peut-être non sans quelque anxiété — de la longévité du vénérable patriarche qui atteint cette année ses quatre-vingt-huit ans.

ŽMP nº 4 donne les conditions d'entrée aux séminaires et académies théologiques pour l'année 1955-56 et l'adresse de ceux-ci : Il y a deux académies (Zagorsk et Leningrad) et trois séminaires (Zagorsk, Leningrad et Odessa) [1].

Alexandrie. — La direction de *Pantainos*, avril, publie une lettre ouverte, adressée par elle à son Éminence le Cardinal Urbani, patriarche de Venise et datée du 25 avril, fête de saint Marc, dans laquelle elle lui demande la restitution des reliques de saint Marc (à Venise depuis 828) et de saint Athanase, archevêque d'Alexandrie qui y auraient été transférées de Constantinople en 1455. Celles-ci se trouvent maintenant à l'église St Zac-

réformés et catholiques romains (de divers « mouvements ») visita l'URSS, du 5 au 16 février. Cfr *ŽMP* nº 3.

1. Sur les huit existant en 1959. C'est ce qui est à l'origine de la nouvelle fantaisiste, parue dans la Presse, selon laquelle le « Bulletin du Patriarcat de Moscou annonçait la fermeture du séminaire de Loutzk (Ukraine) ».

caria. Le Cardinal Urbani, de son côté, a fait savoir à la presse qu'aucune communication officielle de cette lettre ne lui était parvenue, et que par conséquent la question n'était nullement posée. Comme l'a démontré le P. D. STIERNON, A. A., dans la *Revue des Études Byzantines*, 1961, p. 165-188 : *Le quartier de Xérolophos à Constantinople et les reliques vénitiennes de saint Athanase*, il s'agit, dans le cas d'Athanase, des restes du patriarche très anti-latin Athanase I (1289-1293, 1303-1310).

Allemagne. — Le SYNODE de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) s'est tenu, du 21 au 25 mars, en deux lieux différents : à Francfort, dans l'ancien couvent des dominicains pour l'Allemagne de l'Ouest et à Magdebourg, pour la DDR : la simultanéité a servi à souligner fortement l'unité de l'Église allemande [1]. Le thème général commun « Parole de Dieu et Sainte Écriture » avait été suscité par l'acuité de la question biblique en Allemagne actuellement. La traduction et la diffusion de la Bible était plus particulièrement au programme. Au culte d'ouverture, à la *Katharinenkirche*, fut remise au président du Conseil de l'EKD, le *praeses* Dr. K. SCHARF, la révision de la *Lutherbibel*, qui est le fruit d'un travail de 40 années [2]. Le président de la commission de révision, le Dr. Otto DIBELIUS, offrit au Dr. SCHARF un exemplaire du Nouveau Testament.

Dans un paragraphe de son rapport général [3], le Dr. SCHARF fit le point des relations avec l'Église catholique.

Rendant hommage à Vatican II, il souligna que des questions sérieuses sont posées aux évangéliques, tout en regrettant pour certaines doctrines les références à Trente. Le *praeses* qui venait de

1. Rappelons que l'EKD groupe toutes les Églises protestantes établies : les Églises luthériennes (VELKD), les Réformés et l'Église-Unie (luthériens et réformés).

2. Cette révision tient compte des particularités du texte de Luther même quand elles ne correspondent plus aux exigences critiques. L'évêque Otto DIBELIUS, qui atteint cette année (85 ans) a demandé la formation d'une commission en vue d'une traduction commune aux diverses confessions, laquelle avait fait l'objet d'un débat. Y a assisté, en observatenr catholique privé, l'évêque auxiliaire de Limburg, Dr. KAMPE.

3. Cfr *LM*, 1965 n° 4 pp. 174-184 ; *HK*, mai 1963, pp. 364-366.

rencontrer à Rome le cardinal Bea, souhaita que soit rapidement constituée la commission mixte proposée il y a dix-huit mois par le Conseil de l'EKD pour traiter de la question des mariages mixtes [1]. Il recommanda, en outre, la lecture du *De Oecumenismo* à de nombreux cercles évangéliques et ajouta : « Nous approuvons les dialogues autorisés, à tous les niveaux de l'Église, car nous pensons que par là les grandes Églises chrétiennes s'incitent mutuellement à mieux comprendre le monde, à partir d'une nouvelle expérience de Dieu. C'est ainsi qu'il faut comprendre notre réponse à la demande de pardon du pape et les 'conseils' *(Ratschläge)* [2] à nos communautés pour les rencontres avec les catholiques romains ».

Une telle déclaration devrait favoriser un véritable dialogue. A Magdebourg, l'évêque Dr. KRUMMACHER se limita davantage aux questions politiques de l'heure, qui furent aussi un point important à Francfort.

En liaison avec le thème général, le synode avait à son programme le problème que pose l'exégèse récente aux pasteurs et aux communautés. En l'absence du Dr. Hanns LILJE, souffrant, le Prof. H. GOLLWITZER de Berlin, lequel n'est pas un exégète spécialisé, prit à lui seul la défense de la critique biblique, en termes assez généraux. Il en recommanda l'usage mais en marqua les limites :

Aucune opposition entre la « Foi en la Bible » et la méthode scientifique au service d'une compréhension moderne de l'Écriture, mais il faut distinguer entre hypothèses et résultats acquis. La connaissance historique et la critique ne sont pas souveraines : « Le jugement historique ne peut ni prouver ni réfuter la connaissance de la foi au sujet de l'œuvre de Dieu par Jésus-Christ ». Le seul danger peut provenir d'idées préconçues et surtout de la liaison indue de théories étrangères à l'Écriture avec la méthode historique. Mais il faut admettre que la vérité d'un passage n'est pas nécessairement liée à sa vérité historique [3].

1. On s'attendait alors à la parution de directives romaines à ce sujet, lesquelles ont été différées. Notons ici que la Conférence épiscopale luthérienne s'est déclarée prête à discuter des propositions faites du côté catholique au sujet du baptême sous condition. Un accord de non-rebaptême sous condition a été pris avec la *Landeskirche* de Westphalie et son *praeses* le Dr. WILM, après Hardehausen, en mai (voir ci-dessous).

2. Sur ces *Ratschläge*, cfr *Irénikon* 1965, nº 1 pp. 64-65.

3. Cfr *LM*, 1965, nº 4 pp. 179-180.

La section du synode siégeant à Magdebourg a rédigé une « adresse aux pasteurs » *Wort an die Pfarrer*, que Francfort s'est bornée à « recevoir ».

On y reconnaît que l'effort exégétique récent n'a pas conduit à une plus grande unité dans la connaissance de la Bible et dans la prédication et a mené à une certaine crise ; mais le fait que la Bible soit liée à une situation historique rend inévitable une certaine tension et nécessite l'usage des méthodes critiques pour dégager le témoignage authentique. « Ce recours n'aboutit nullement à dissoudre le témoignage sur le Christ en une série de propositions qui se contredisent », et d'autre part il ne saurait remplacer le Saint-Esprit qui applique le témoignage à chacun en particulier. Les erreurs de la critique ne doivent en rien la faire suspecter. Il importe que les pasteurs s'entretiennent ensemble de ces problèmes pour leur prédication [1].

Les deux sections du synode ont adressé également un « mot aux communautés » les exhortant en somme à faire face à la situation actuelle, si bénéfique, dans la prière, l'étude surtout en commun, en remerciant Dieu de leur avoir donné la Bible telle qu'elle est. Le Conseil de l'EKD a été chargé d'instituer une COMMISSION PERMANENTE pour traiter plus à fond le thème « Parole de Dieu et Écriture », qui ne pouvait être envisagé dans toute son étendue, par le synode lui-même [2]. Sur le bilan du mouvement œcuménique dressé à l'occasion du synode par le Dr. VISSER'T HOOFT, à la place du Dr. H. Lilje, voir à *Mouvement œcuménique* (p. 237).

Dans leur CONFÉRENCE tenue à Hofheim du 8 au 10 mars, les évêques catholiques allemands ont rédigé une INSTRUCTION — rendue publique au début d'avril — relative aux services liturgiques communs avec d'autres chrétiens. Elle est marquée

1. *Ibid.*, ph. 181-183.
2. En particulier en étudiant « dans quelle mesure nous avons comme Église, fondée sur la Parole de Dieu, qui vit de la Parole de Dieu et qui est appelée à témoigner de cette Parole, à tenir compte du conditionnement historique manifeste des écrits bibliques et cependant à maintenir que la Bible est l'unique source et la norme complète de toute annonce et enseignement de l'Église ».

d'un caractère prudentiel assez prononcé, ayant été d'ailleurs influencée par certains passages des RATSCHLÄGE protestants traitant du même sujet.

Si pour les Orthodoxes « on accorde aux travailleurs en Allemagne l'accès à la participation à la messe et à la communion, et si les curés sont priés de mettre leur Église à la disposition des prêtres orthodoxes qui désireraient y célébrer leur liturgie, la célébration commune d'offices de caractère liturgique avec les chrétiens protestants n'est pas autorisée ». Les « services œcuméniques » venus de l'étranger et imités en Allemagne sont exclus car « par là les frontières entre la prière souhaitable et permise et la célébration proprement liturgique s'estompe ». La prière commune doit avoir lieu ailleurs que dans les églises — et sans ornements.

Ce texte ne paraît pas avoir reçu une très large publicité [1]. Un mois plus tard la dixième rencontre D'INFORMATEURS ÉVANGÉLIQUES ET CATHOLIQUES s'est tenue le 1er mai à HARDEHAUSEN (près de Paderborn) dans un excellent climat, en présence du Cardinal JÄGER et du *Praeses* WILM (Landeskirche de Westphalie). Le Cardinal Jäger se demanda comment mettre en route le dialogue prescrit par le Décret conciliaire « sans aucune étroitesse ». Il confirma la création d'un « bureau de contact » entre l'EKD et la Conférence de Fulda, dont le *Landesbischof* DIETZFELBINGER et lui-même seraient les responsables, et qui s'occuperait des premiers thèmes de conversations, tels que le baptême sous condition et les mariages mixtes. Le cardinal déclara même que les « *Ratschläge* » devraient être complétés et élargis. Cela suppose sans doute la réciproque. L'évêque KAMPE fit des comparaisons avec l'œcuménisme en d'autres pays ; le Dr. ROEGELE lança une série de propositions,

1. Cfr *LM* avril. *HK* et *Der Christliche Sonntag* n'en font pas mention. Ce dernier, 18 avril, se borne à déclarer qu'on a l'impression « qu'à cause d'une anxiété pastorale sûrement exagérée, règne sans cesse une réserve qui après de nombreuses déclarations œcuméniques théoriques, laisse en plan la volonté d'action pratique. La prise de position trop prudente vis-à-vis des cultes communs est, des deux côtés pour beaucoup de gens bien disposés, décourageante ». Et de relever l'absence d'un secrétariat national, de secrétariats épiscopaux et d'observateurs officiels aux assemblées protestantes.

entre autres celle de l'élaboration d'une forme de culte commun. On entendit également le Dr. VIERING (luthérien), le *Kirchenpräsident* SUCKER, le Prof. HIRSCHMANN (d'un optimisme mitigé sur les schémas conciliaires) et le Dr. Hans KÜNG, lesquels firent tous une forte impression [1].

Le 2 mai a eu lieu la CONSÉCRATION, par Mgr LANDERSDORFER, évêque de Passau, des nouveaux bâtiments — (bibliothèque, salles de travail et d'hôtes) de l'INSTITUT ŒCUMÉNIQUE de l'Abbaye de NIEDERALTAICH — rendus nécessaires à cause du développement des activités ; la chapelle de ce bâtiment sera mise aussi à la disposition de la diaspora évangélique de l'endroit.

Le 31 mars 1965, le nombre des travailleurs grecs en Allemagne était de 174.607, dont 61.949 femmes sur un total de 1.061.784 ouvriers étrangers, dont 106.872 Turcs (*ANBA*, 27.4.1965, nº 4, p. 181). Il y a maintenant 25 prêtres grecs à leur service ; le salaire de ceux-ci a été assuré d'une façon suffisante, grâce aux efforts du métropolite Polyevktos de Bonn : 1.200 DM pour les prêtres mariés et 1.000 DM pour les célibataires (*En*, 1 mai 1965).

Amérique. — La commission épiscopale catholique pour les affaires œcuméniques, présidée par le Cardinal Lawrence SHEHAN, de Baltimore, après avoir nommé un *Executive Director* de son bureau en la personne de Mgr William W. BAUM, a créé, à sa session de mars dernier, plusieurs SOUS-COMMISSIONS, chargées respectivement du dialogue avec les Églises épiscopalienne, presbytérienne, luthériennes, orthodoxes, avec le Conseil National des Églises et le secrétariat, à New-York, du COE. Le Conseil National luthérien et la sous-commission compétente de la commission épiscopale catholique ont mis la dernière main le 16 mars, à Baltimore, à l'organisation d'un DIALOGUE « en profondeur » par le biais d'entretiens, dont le premier réunira en juillet sept théologiens luthériens et sept catholiques. Il portera sur le « rôle du symbole de Nicée comme dogme de l'Église ». Les milieux catholiques œcuméniques voient là le projet « de loin le plus avancé » réalisé jusqu'ici aux USA [2].

1. Voir *Der Christliche Sonntag*, 23 mai.
2. Pour les détails voir : *Lutherische-Katholische theologische Gespräche*

D'autre part la sous-commission pour les Orthodoxes entreprendra le dialogue avec une COMMISSION THÉOLOGIQUE nommée en fin mars par la *Standing Conference* des évêques orthodoxes et dont on trouvera les noms plus bas (p. 218) [1].

Le patriarche German de Serbie a envoyé le premier secrétaire du St-Synode, le protoprêtre Mladen MLADENOVIĆ, aux États-Unis, pour apporter des documents et témoigner dans les procès en cours concernant les biens des églises serbes, contre la fraction de Mgr Dionisije. Rien que pour l'église de St. Sava à Cleveland, qui a été fermée provisoirement sur ordre du juge, plus de 2.100 pages de témoignages et 200 documents doivent être pris en considération par le juge Charles W. White, dans la cause dont l'examen a commencé le 25 janvier. La partie patriarcale a comme avocat M. Papandreou tandis que la cause de Mgr Dionisije est défendue par M. Stranguard qui avait déjà plaidé et gagné il y a quelques années pour l'évêché roumain orthodoxe (Mgr Trifa) contre le patriarcat roumain (*The Word*, mai ; cfr *Irénikon*, 1964, p. 251). Le 3 mai le juge a tranché la cause en faveur du patriarcat serbe (*Solia*, 23 mai).

Le 13 mars est décédé à Fort Lauderdale, Floride, le chef de l'Église albanaise en Amérique, le métropolite Fan S. Noli, à l'âge de 83 ans. *Irénikon* lui a consacré une notice en 1963 (p. 263-273). Mgr. Noli a continué son activité littéraire jusqu'à la fin de sa vie (*ib.*, 1964, p. 316). Beaucoup de ses traductions anglaises des offices liturgiques sont en usage chez les Orthodoxes américains de toutes les juridictions. Il avait désigné comme son coadjuteur le P. Stephen LASKO, curé à Chicago, qui était parti pour l'Albanie pour être consacré évêque peu avant la mort de Mgr. Noli. Mgr. Lasko a montré les documents de sa consécration épiscopale après sa rentrée en Amérique (*New York Times*, 16 mars ; *Solia*, 9 mai).

Le métropolite d'Amérique et d'Australie ANDREJ de l'Église

dans *LR*, 1965, nº 2, pp. 202-203. — Aux négociations à Baltimore avec la sous-commission, ont pris part le Dr. G. A. LINDBECK, de Yale, et le Dr. W. A. QUANBECK, tous deux observateurs à Vatican II.

1. Le délégué apostolique Mgr Egidio VAGNOZZI semble être intervenu pour mettre fin aux cérémonies communes avec les autres chrétiens, mais on ignore l'origine de ses directives et les évêques n'ont apparemment pas jugé nécessaire de s'inquiéter à ce snjet. Cfr *ICI*, 1er avril, et *Tablet* 13 mars.

patriarcale bulgare a reçu comme auxiliaire Mgr PARTENIJ de Levka, jusqu'ici évêque-vicaire de la métropole de Sofia. Mgr Partenij a quitté la Bulgarie le 15 janvier (*Cărkoven Vestnik*, 30 janvier). Les Macédoniens d'Amérique se sont ralliés de préférence à l'archevêque Kiril IONČEV résidant à Toledo, Ohio (*Solia*, 9 mai ; cfr *Irénikon*, 1964, p. 384 s.).

Le patriarcat œcuménique a nommé Mgr METHODIJ Kančuha, depuis le 4 novembre 1962 évêque titulaire de Trebišov et auxiliaire de l'évêque Methodij Milly de Mihalovce, comme auxiliaire de Mgr Oreste CHORNOCK, évêque du diocèse carpatho russe orthodoxe. Mgr Methodij fut installé le 4 avril. Il résidera à Johnstown, Pa. Il avait participé à la II[e] et à la III[e] conférence interorthodoxe de Rhodes et aux fêtes du Millénaire de l'Athos. Dans sa patrie il était chargé par le Saint-Synode des affaires œcuméniques et des rapports avec l'Église catholique en Slovaquie (*The Church Messenger*, 31 mars et 15 avril).

Le 13 mars est décédé à Valhalla, N. Y., Mgr Germanos Liamadis, évêque titulaire de Constantia, de l'archidiocèse grec d'Amérique, né à Kriminion (Kozani) le 28 octobre 1884. Il était arrivé en 1924 et avait pris sa retraite en 1962 (*OO*, avril ; cfr *Irénikon*, 1955, p. 201).

Le 1965 *Desk Calendar and Year Book. First Edition*, in-4, 104 p. de l'archidiocèse grec introduit au deuxième centenaire de la vie ecclésiastique des Orthodoxes grecs aux États-Unis, sous la direction dynamique de l'archevêque Iakovos.

Il fournit aussi des statistiques détaillées des dix districts archidiocésains et de leurs 404 communautés paroissiales, comprenant tout le continent américain. Il y a actuellement 13 aumôniers militaires dans les forces armées : deux dans l'armée de terre, six dans celle de l'air et cinq dans la marine. Neuf aumôniers sont d'origine russe, deux sont Grecs, un est Syrien et un Serbe.

L'évêque AMVROSIJ (Sitka, Alaska) de l'Église métropolitaine russe a fait un appel pour obtenir des prêtres pour son diocèse ; le centenaire prochain de l'achat de l'Alaska par les États-Unis (1867) rappelle encore une fois combien cette région par laquelle l'Orthodoxie est entrée en Amérique a perdu du point de vue orthodoxe (*RAOM*, février ; cfr *Irénikon*, 1964, p. 249 s.).

Le *Metropolitan Council* de l'Église russe publie depuis janvier un *newspaper* mensuel sous le titre *The Orthodox Church* (5817 N. 7th Street, Philadelphia, Pa. 19120). L'éditeur en est le R. P. John Meyendorff, professeur au séminaire Saint-Vladimir de Crestwood, N. Y.

Le métropolite Leontij TURKOVIČ est décédé le 14 mai à sa résidence de Syosset, N. Y. et le métropolite Anastasij GRIBANOVSKIJ, le 22 mai à New-York.

Le *Year Book and Church Directory of the Russian Orthodox Greek Catholic Church of America (Metropolia)* 1965, publie p. 149-182 les *Extracts from the Verbatim Minutes of the 11th All American Church Sobor du 12-14 novembre* 1963.

Ukrainian Orthodox Word, mars 1965, donne le texte anglais des résolutions en 41 points du cinquième *Sobor* de l'Église orthodoxe ukrainienne des États-Unis tenu à Chester, Pa. du 23-25 octobre 1964.

On y prend position vis-à-vis de tous les grands problèmes religieux actuels et de ceux qui concernent spécialement la nation ukrainienne, tels que la nécessité d'unir ses différentes juridictions orthodoxes. On y apprend aussi que la visite que fit en novembre 1963 l'archevêque Mstyslav à Rome et à Istanbul (cfr *Irénikon*, 1964, p. 100) s'est faite à l'insu du Sobor des évêques de cette Église et contre la volonté du métropolite John Theodorovich [1]. Dans sa session du 20-22 mars 1965 à Detroit, Mich., le Sobor des évêques (John, Mstyslav et Vladimir) a décidé de désigner un évêque pour l'Amérique latine et de cesser les tractations avec l'archevêque Hryhorij Ohijčuk (Chicago) de l'Église autocéphale ukrainienne, celui-ci n'ayant pas répondu à leur invitation pour des négociations éventuelles. On envisagea aussi la nécessité de consacrer quelques évêques plus jeunes qui seront les vicaires du métropolite. D'autre part, on décida de demander à l'Église ukrainienne unie d'ajouter l'épithète « catholique » au mot patriarcat pour le cas où on en viendrait à l'érection d'un patriarcat ukrainien, ceci pour éviter l'occasion d'une hostilité confessionnelle entre les Ukrainiens (*Ukrainian Orthodox Word*, mai 1965).

1. *Ukrainsjkyj Pravoslavnyj Kalendar na rik* 1965, p. 48 publie toutefois une photo du 20 novembre 1963 où l'on voit ensemble le patriarche œcuménique, l'archevêque Mstislav et le P. Želechivsjkyj, responsable-chef et secrétaire du consistoire de l'Église ukrainienne aux États-Unis, en 1964.

Dans une session de janvier, la *Standing Conference* des évêques canoniques orthodoxes a discuté le projet proposé par l'archevêque IAKOVOS de transformer tôt ou tard cette conférence en un synode de l'Église orthodoxe américaine (*RAOM*, mars). Dans sa session du 30-31 mars, la même conférence a décidé de procéder à une nouvelle traduction anglaise du Nouveau Testament à employer par toutes les Églises orthodoxes. En même temps elle a nommé les membres de la COMMISSION THÉOLOGIQUE qui pourra entreprendre le dialogue avec la commission catholique désignée à cet effet : ce sont les RR. PP. MEYENDORFF, RHODOPOULOS, ROMANIDES, SCHMEMANN et SCHNEIRLA et les professeurs KESICH et VERCHOVSKOJ du séminaire Saint-Vladimir (*The Word*, mai).

Notons : *We need an Orthodox «Aggiornamento»* (*Solia*, 25 avril).

Angleterre. — Le mois d'avril a été marqué par deux décisions importantes pour les relations entre les catholiques romains et les autres chrétiens en Grande-Bretagne. Du côté catholique, lors de sa réunion durant la semaine pascale, la hiérarchie d'Angleterre et du Pays de Galles a décidé d'instituer une COMMISSION ŒCUMÉNIQUE dans chacun de ses dix-huit DIOCÈSES. *CH* considère cette mesure comme la plus importante prise jusqu'ici en faveur du mouvement œcuménique (en Angleterre). Les commissions seront formées de prêtres, de religieux et de laïcs et auront pour tâche de régler toute l'activité œcuménique dans le diocèse et de travailler à l'extension de l'Unité chrétienne. Par là, la vie œcuménique s'organisera ainsi au niveau local diocésain. Ces commissions feront de temps en temps rapport au Secrétariat pour l'Unité à Rome au sujet des divers aspects de l'œcuménisme en Grande-Bretagne.

Du côté des autres chrétiens, on se souvient que les observateurs catholiques avaient offert à Nottingham en septembre 1964 une contribution appréciée, lors de l'Assemblée de Foi et Constitution du *British Council of Churches*, organisme groupant les chrétiens non-romains [1]. Le 27 avril le BCC a, dans sa réunion

1. Les observateurs catholiques faisaient partie de certains départements du BCC, sans y être, comme désormais, officiellement associés.

semestrielle à Londres, approuvé une RÉSOLUTION, que l'on considère en Angleterre comme « historique », invitant la hiérarchie romaine en Angleterre et au Pays de Galles, à envoyer des OBSERVATEURS aux réunions de ce *Council*. L'invitation avait été précédée de contacts officieux avec le Cardinal HEENAN qui avait donné son accord. Le *chairman* du Comité exécutif du Conseil, le Dr. E. PAYNE, un baptiste, lui-même personnalité importante du COE [1], avait déclaré que le Conseil « devait se réjouir de ce nouveau développement entre catholiques romains et autres chrétiens. Nous espérons que le vote de cette résolution marquera une étape dans un processus dont nous ne pouvons voir l'issue finale » [2].

Le Rapport L. Paul sur la répartition du clergé (cfr *Irénikon*, 1964, pp. 94-95) continue à faire l'objet de débats animés. Après une discussion à ce sujet, la *Church Assembly* a approuvé, le 16 février, la nomination d'une COMMISSION qui fera des recommandations sur certains points, en un rapport qui viendra devant l'*Assembly* en novembre 1966. Le 15 avril, les noms de 18 des 20 membres de cette commission, qui sera présidée par le Chanoine W. Fenton MORLEY, *vicar* de Leeds, ont été publiés [3]. La commission s'est réunie pour la première fois le 6 mai. Sur les différentes réformes en cours : cfr Eric JAMES, *Reform in Progress*, dans *Parish and People*, janvier-mars 1965.

La *Mesure* rendant possible une révision du *Prayer Book (Alternative and other Services)* approuvée par la *Church Assembly* le 7 juillet dernier, (voir *Irénikon* 1964, p. 389) l'a été également par les deux Chambres du Parlement, aux *Lords* le 18 février et aux Communes le 23 du même mois, et cela à une quasi-unanimité [4]. Elle a été présentée pour l'Assentiment Royal.

1. Le Dr. E. Payne est vice-président du comité central du COE (Cfr Enugu).

2. Cfr *CT*, 30 avril. Quatre membres du BCC votèrent contre la décision, dont deux anglicans évangéliques conservateurs. L'un d'eux le Rev. M.A.P. WOOD, craignit entre autres que, par là, ne fut remise en question la date de 1980 prise à Nottingham comme limite pour l'union des Églises membres du BCC.

3. On en trouvera la liste dans *CT* du 15 avril.

4. Cfr *CT* 26 février.

Le texte permet de faire légalement usage, à titre d'expérience et pour une période limitée, de services qui diffèrent de ceux prescrits par le *Prayer Book* de 1662. Les Convocations et la *Church Assembly* peuvent, par elles-mêmes, sanctionner de nouvelles formes de culte à la majorité des deux tiers pour une période expérimentale [1]. Soulignant le conservatisme des assemblées ecclésiastiques, l'archevêque de Cantorbéry craindrait plutôt un manque d'audace dans les expériences en vue d'une réforme progressive de la liturgie [2]. On note à ce propos que ce vote inaugurera une nouvelle période, caractérisée par plus de souplesse dans les relations de l'Église et de l'État.

Le 16 mars a paru un nouvel ouvrage de l'évêque de Woolwich, le Dr. A. T. ROBINSON, auteur de *Honest To God*, intitulé *The New Reformation ?* [3]. L'ouvrage, moins radical que le précédent et envisageant des problèmes plus concrets, continue de susciter des réactions en sens divers, tout en soulevant moins d'oppositions [4], mais aussi sans devoir atteindre à la même popularité.

1. Sur la *Mesure* dans le cadre de la réforme du *Prayer Book*, voir *Book of Common Prayer Reformed*, dans *Herder Correspondence*, juin 1965 pp. 167-168. Ainsi se trouve pour une bonne part clarifiée l'expression de « Lawful authority ». A noter qu'une clause « permet au ministre de faire et d'employer des variations qui n'étaient pas d'importance substantielle, en aucune forme de service prescrite par le BCP. ».

2. Sur la nouvelle liturgie pour toute l'Afrique, cfr Roger BECKWITH, *A Liturgy for Africa*, dans *CEN*, 19 février.

3. L'insuccès des méthodes pastorales du Rev. Nicolas STACEY dans le diocèse de Southwark (Woolwich, où il résidait, compterait, d'après une enquête récente, un « communicant » pour 152 habitants) a reçu « un peu vite » l'étiquette de *Woolwich Failure*, comme le fait remarquer une mise au point du Dr. Merwyn STOCKWOOD, l'évêque de Southwark, parue dans sa revue diocésaine. Cfr *CT*, 12 mars. Sur le climat général, voir : *A Secular Climate: Professor Mascall's Study of the New Theology*, dans *The Tablet*, 24 avril.

4. Le Dr. E. L. MASCALL en a donné un compte rendu lucide, mais nettement défavorable dans *CT*. Ce même théologien a publié contre Robinson (*Honest to God*) et un auteur américain encore plus radical, Paul Van Buren (*The secular Meaning of the Gospel*) un ouvrage *The Secularization of Christianity* (Darton et Longmans) que certains considèrent comme sa meilleure production (cfr J. BOWDEN, *CT*, 15 avril), d'autres sur l'autre aile sont beaucoup plus réservés. Ainsi le secrétaire de la SCM Press le Rev. D.L. Edwards dans *CEN*. Pour ce dernier, l'anglo-catholicisme est théologiquement en déclin et l'avenir de l'anglicanisme reposerait sur un dialogue entre les évangéliques conservateurs et les radicaux.

Pour la question de l'UNION AVEC LES MÉTHODISTES *voir* plus loin : *Anglicans et autres chrétiens*, p. 235.

Pendant la semaine de *Quasimodo*, une cinquantaine de religieux représentant toutes les communautés anglicanes sauf une, et divers ordres de Grande-Bretagne, France, Italie, Amérique ont tenté une expérience de vie en commun à l'Abbaye de DOWNSIDE. Ils ont traité du thème : « La vie religieuse aujourd'hui », avec neuf exposés, suivis de discussions et de travaux en petit groupe, durant deux après-midi. L'Abbé Dom B. C. BUTLER, qui eut l'initiative de la rencontre, lut à l'ouverture une lettre du cardinal BEA, et une autre du Dr. RAMSEY, archevêque de Cantorbéry et président du Conseil britannique des Églises. L'organisateur de cette rencontre qui témoignait à nouveau de l'« engagement » œcuménique de Downside, était Dom Cuthbert McCANN.

La métropole grecque de Thyateira publie depuis le début de 1965 un bulletin mensuel en grec et en anglais sous le titre *Ho Orthodoxos Kiryx, The Orthodox Herald* (5 Craven Hill, London, W. 2). — L'auteur bien connu, Timothy WARE, a été ordonné diacre par le métropolite Athénagoras au service duquel il est engagé, sous le nom de Kallistos, le 10 avril. — Le monastère orthodoxe de St Jean-Baptiste à Toleshunt Knights, Essex dirigé par l'archimandrite SOFRONIJ (Sacharov), a été déclaré stavropigiaque par le patriarcat œcuménique (*The Orthodox Herald*, avril).

Le métropolite Iakovos VIRVOS de Christoupolis, après 32 ans de service pastoral en Angleterre, s'est retiré au Pirée. Il est, avec l'évêque anglican MORTIMER d'Exeter, un des principaux leaders des pèlerinages œcuméniques en Terre-Sainte et en Grèce organisés chaque année au printemps depuis 1962 par *Inter-Church Travel* de Londres, sous la direction du Rev. Arthur PAYTON.

Athos. — Le 2 mai le roi CONSTANTIN a reçu les représentants des 20 monastères de la Sainte Montagne, sous la conduite du protépistate GRIGORIOS de Dionysiou.

Au repas qui leur fut offert au palais, et auquel prirent part les reines ANNE-MARIE et FRÉDÉRIQUE, la princesse IRÈNE, le ministre

des Affaires Étrangères KOSTOPOULOS, l'archevêque CHRYSOSTOMOS, l'aumônier de la cour l'archimandrite Hieronymos KOTSONIS et le gouverneur de l'Athos, M. Emmanouil ROUNIS, le roi a exalté les valeurs spirituelles de l'Athos et a demandé aux représentants leur concours pour le redressement de l'Église orthodoxe grecque et le renouvellement de l'Orthodoxie. Les jours suivants ils furent reçus par le Premier Ministre, M. PAPANDRÉOU, et des dîners leur furent offerts par le ministre des Affaires Étrangères, et par l'archevêque Chrysostome au monastère de Pentéli (*E*, 15 mai).

Pour tous les bâtiments byzantins ou post-byzantins, même à l'état de ruines, la région de l'Athos depuis le canal de Xerxès jusqu'aux caps Pinna et Akrothoon a été déclarée RÉGION ARCHÉOLOGIQUE dont les monuments historiques doivent être conservés. D'autre part le gouvernement hellène projette plusieurs mesures de restauration pour la Sainte Montagne et le président de l'OTE (ou PTT) a annoncé au gouverneur l'installation prochaine du TÉLÉPHONE automatique dans les monastères et les skites.

La revue *Hagioreitiki Vivliothiki*, n° 343-344, mars-avril, annonce sa suspension provisoire pour des raisons financières ; la réapparition « dépendra de la bonne volonté des abonnés à payer leurs dettes » (p. 142), estimées à 200.000 drachmes (cfr *Irénikon*, 1961, p. 368).

Le 8/21 février l'archimandrite roumain Dometie TRIHENEA, supérieur du kellion Sf. Ipatie près de Vatopédi, a été installé par Mgr NATANAÏL, métropolite de Mélitoupolis et recteur de l'Athonias, comme HIGOUMÈNE du monastère bulgare ZOGRAPHOU en présence des représentants de la Hiera Koinotis (cfr *Irénikon*, 1963, p. 401 et oo, mai).

Canada. — Nous notions, dans notre chronique du 1er fascicule de 1963, que Montréal était « en train de devenir un centre d'œcuménisme d'avant-garde » (p. 85). Le centre œcuménique constitué depuis plusieurs années par le P. Irénée Beaubien S. J. a créé un courant d'une émulation extraordinaire. La Conférence de *Foi et Constitution* de juillet 1963 a fait comprendre encore davantage aux catholiques de cette ville ce qu'était la vocation œcuménique de notre époque, et ils en ont grandement profité. Divers cercles de laïcs, d'ecclésiastiques,

de religieux et de religieuses se réunissent et agissent avec un optimisme plein de promesses. La ville de Québec a connu aussi des initiatives heureuses, notament durant la semaine de l'Unité. A Montréal, la semaine sainte a été mise à profit pour réunir les chrétiens de différentes confessions en vue de la commémoraison de la prière du Seigneur *Unum sint* en la veille de sa passion. Exemple qui serait avantageusement suivi.

Le fait le plus notable de l'œcuménisme canadien est la décision, pour l'exposition internationale de Montréal en 1967, d'un « pavillon chrétien », où sept confessions seront représentées. Une déclaration commune a été faite concernant leur volonté de bâtir ensemble ce pavillon. Ce sont : l'Église Catholique romaine, l'Église unie du Canada, l'Église anglicane, l'Église presbytérienne, l'Église luthérienne, la Fédération des Églises baptistes, l'Église grecque orthodoxe [1].

Une pareille réalisation sera une chose neuve en œcuménisme parce qu'elle portera, devant le monde tout entier, le témoignage de chrétiens qui transcendent leurs divisions pour affirmer le message du Christ. C'est là un acte dont il faut mesurer la valeur. A New-York, lors de l'exposition de 1964, les protestants et les Orthodoxes avaient déjà réussi à s'unir entre eux (cfr *Irénikon*, 1964, p. 248). Cette fois-ci, la représentation des chrétiens peut être considérée comme au complet, ce qui posera le mouvement œcuménique dans sa véritable perspective, laquelle risque quelquefois d'être obnubilée, du moins dans l'Église catholique, par les nouveaux secrétariats pour les non-chrétiens et les non-croyants.

Constantinople. — Dans sa LETTRE PASCALE, le patriarche œcuménique ATHÉNAGORAS a exalté le rapprochement qui se fait entre les Églises chrétiennes pour le dialogue dans la charité. — Le 19 avril le gouvernement turc annonça l'EXPULSION des 6.000 sujets grecs qui restaient encore en Turquie. Sur 12.592 hellènes, 6.485 avaient déjà été expulsés. Le mercredi saint 21 avril, trois contrôleurs en chef (du ministère des finances, des Evkafi et de la première section politique de la direction

1. Cfr *The Orthodox Church*, mars.

de la police d'Istanbul) commencèrent l'examen des livres des comptes de l'église St-Georges du patriarcat. Les menaces proférées par les hommes politiques et par la presse turque ont suscité une protestation mondiale en faveur du patriarcat et de sa mission universelle, spécialement dans le monde orthodoxe. *Hronos* (n° 950, 25 avril) feuille très anti-patriarcale par ailleurs, osa se plaindre des attaques incendiaires lancées par la presse turque contre le patriarche et contre les sujets turcs orthodoxes. C'est précisément ce prestige universel qui choque les Turcs, qui ne veulent voir dans le patriarche des *Roum* qu'un chef religieux chargé exclusivement des Hellènes de Turquie.

Mgr Emilianos TIMIADIS, représentant du patriarcat œcuménique auprès du COE à Genève a été nommé métropolite titulaire de Calabre. — Le 16 avril est décédé à Athènes, où il était venu quelques jours auparavant pour se faire soigner, le métropolite Iakovos STEPHANIDIS d'Iconium, membre du Saint-Synode. Il était né à Istanbul en 1916 et devint métropolite en 1950.

Danemark. — Le pape PAUL VI a nommé le 10 avril, comme évêque de Copenhague, pour succéder à Mgr Th. SUHR, le Père Hans L. MARTENSEN, S. J., danois de naissance.

Le nouvel évêque qui a été consacré par son prédécesseur le 16 mai, a 37 ans. Entré au noviciat des Jésuites à Londres, il a poursuivi ses études théologiques en Allemagne et a été ordonné prêtre en 1956 à la *Jesu Hjerte Kirke* (Église du Sacré-Cœur), à Copenhague. Dans une interview au journal danois « Politiken » il a fait part de son désir de suivre la ligne œcuménique recommandée par Jean XXIII [1].

Le professeur Johannes MUNCK, de la Faculté de théologie d'Aarhus, vient de mourir, âgé de 61 ans. Il était professeur d'exégèse du Nouveau Testament depuis 1938. On lui doit notamment une étude importante sur *Paul et l'histoire du Salut* (cfr *Irénikon*, 1956, p. 277-287).

L'évêque d'Aarhus Dr. Henning HØIRUP, en réponse à la question de savoir si « nous pouvons continuer à baptiser les enfants », posée à la Réunion « Jeune Famille » à Nyborg, affirme

1. Cfr *CNNC*, 14 mai.

que la question mérite une étude sérieuse, mais désire maintenir au Danemark la pratique du baptême des enfants [1].

France. — Le 58e SYNODE NATIONAL de l'Église réformée de France, qui a tenu ses assises du 29 avril au 3 mai à NANTES, a décidé par 47 voix contre 38 (paragraphe décisif) et 51 contre 33 (vote d'ensemble) d'admettre normalement les femmes au ministère pastoral. Durant un débat très animé, se manifestèrent des résistances, qui sont l'écho d'une division à ce sujet dans l'E.R.F. et que releva le pasteur ANDRÉ dans son rapport, tout en se montrant personnellement favorable. « L'unanimité sur la légitimité du pastorat féminin est loin d'être atteinte ».

La question essentielle était, pour le pasteur J. BOSC, celle du caractère normatif de l'anthropologie biblique, telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament, sujet insuffisamment éclairci. Aussi avait-il déposé une motion tendant à surseoir à toute décision pour le moment. Le doyen CADIER, de Montpellier, opta dans le même sens, car il lui apparaît qu'on ne peut écarter pour des raisons sociologiques des textes aussi catégoriques que ceux de S. Paul. D'autres orateurs, comme le Professeur R. MEHL, s'insurgèrent contre une lecture « légaliste » de l'Écriture, et firent appel en ce sens, à une comparaison avec les textes relatifs à l'esclavage antique, ou alléguèrent le fruit d'expériences pastorales. L'incidence œcuménique fut notée par le rapporteur. « La reconnaissance du pastorat féminin [...] marquera davantage notre différence avec l'Église anglicane et les Églises orthodoxes et un obstacle de plus sera dressé entre notre Église et l'Église romaine ». Le parallélisme noté avec l'attitude de Rome lors de la définition de l'Assomption, fut jugé non valable par le pasteur H. ROUX, qui soutenait cependant les réserves du Pasteur Bosc, car « la contestation de l'Église romaine porte d'abord sur la nature du ministère qui, pour elle, est une question d'ordre, de sacerdoce » [2].

1. *CNNC*, 1er avril.

2. P. GALLAY dans *La Croix* du 2-3 mai a fait remarquer qu'« un certain parallélisme n'en subsiste pas moins entre le pastorat protestant et le sacerdoce catholique » ; cfr *ICI*, 15 mai, pp. 10-12 et *Réforme* (A. Finet), 8 mai. Le poids de l'Église réformée d'Alsace, qui admet depuis 1927 le pastorat féminin, a été quasi-déterminant. Selon A. THODURE (*France catholique*, 14 mai) : « il ne semble pas que cette féminisation de l'Église réformée doive être très rapide ni très étendue ; les candidates ne sont pas nombreuses, — deux seulement pour l'instant — et des réserves importantes demeurent ».

Le Synode s'est attaché aussi aux problèmes du monde rural et, sans entrer à fond dans la question, a également évoqué le problème de la « crise » des mouvements de jeunesse, qui préoccupe aussi vivement les milieux réformés. Du point de vue œcuménique, il faut enregistrer l'approbation à l'unanimité du principe d'un texte commun du *Notre Père* entre les réformés et les catholiques. L'accord à réaliser encore porte sur la sixième demande [1].

Un événement important s'est déroulé dans l'Église luthérienne en France. Le « PRÉSYNODE LUTHÉRIEN », première assemblée commune depuis 1870, à l'Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace-Lorraine concordataire (sept inspections ecclésiastiques) et à l'Église évangélique luthérienne de France (deux inspections, Paris et Montbéliard) s'est réuni à Strasbourg les 8 et 9 mai. Il a examiné un document intitulé « L'Église, communauté missionnaire » à propos duquel furent étudiés deux rapports, l'un du pasteur H. BRUSTON, l'autre du pasteur Didier BARTH, résumant la réflexion des paroisses. Une Sainte-Cène prit place le dimanche, où la prédication fut donnée par le pasteur GRENIER. Le présynode est prévu tous les deux ans ; se réunissant ainsi autour des neuf inspecteurs ecclésiastiques il servira d'organe «d'édification mutuelle» toutefois sans pouvoir législatif [2].

Lors d'une récente séance solennelle à l'Institut St-Serge, M. N. NISSIOTIS a reçu le doctorat *honoris causa* en théologie [3].

1. Voici le texte, lu par le pasteur P. BOURGUET (réélu pour la 5e fois président du conseil national) : « Notre Père qui es aux cieux, Que ton nom soit sanctifié, Que ton règne vienne, Que ta volonté soit faite sur la terre comme aux cieux, Donne nous aujourd'hui notre pain quotidien (ou de chaque jour), Pardonne nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés, Ne nous fais pas entrer en tentation (ou dans la tentation, ou ne nous soumets pas à la tentation, ou ne nous laisse pas entrer dans la tentation), mais délivre nous du mal (ou du malin) ».

2. Cfr Maurice SWEETING, *Le premier présynode luthérien à Strasbourg les 8 et 9 mai 1965 : Le Chemin de l'Unité*, dans *Réforme*, 22 mai, p. 11. Une commission théologique sous la présidence du pasteur BRUSTON, et qui a élaboré trois textes sur la conviction commune des luthériens et des réformés, au sujet de l'Écriture sainte, du baptême et de la Sainte-Cène, travaille à une confession de foi du chrétien dans le monde moderne.

3. La société biblique britannique et étrangère vient d'achever la traduction d'un *Nouveau Testament* en russe moderne, à laquelle ont travaillé

Le journal *La Croix* de Paris a FÊTÉ le 8 mars la sortie de son 25.000e numéro et a reçu à cette occasion de nombreuses félicitations, entre autres du patriarche ATHÉNAGORAS et du Pasteur M. BOEGNER. On sait comment sous l'impulsion de son actuel directeur, le P. A. WENGER, elle a mis l'œcuménisme, avec une belle qualité d'information, en bonne place parmi ses chroniques religieuses.

Le département d'Art et d'Architecture de la ville de Paris a décidé d'accorder la somme de 33.000 dollars nécessaire pour la restauration de l'église russe de S. Alexandre Nevskij (rue Daru).

Grèce. — La presse religieuse reproche au SAINT-SYNODE le compromis ou la transaction grâce à laquelle il a laissé tomber l'accusation et le procès intentés « pour impiété », dans ses écrits surtout, au secrétaire général du Ministère de l'Instruction et des Cultes, M. PAPANOUTSOS, et cela pour obtenir du gouvernement la réintroduction de l'amovibilité des métropolites, le fameux « metatheton » (translation) qui avait été aboli sous le ministère Karamanli (cfr *Irénikon*, 1961, p. 60). Les tractations entre le Saint-Synode et le gouvernement au sujet d'un décret transitoire permettant la NOMINATION de MÉTROPOLITES aux 14 sièges vacants (dont plusieurs pourraient être obtenus par avancement d'un siège de moindre importance, surtout économique) traînent en longueur. Le dimanche de l'Orthodoxie, 14 mars, une grande manifestation organisée à Athènes par les théologiens s'est élevée contre ce compromis. Le même jour, le roi CONSTANTIN avait invité tous les évêques de Grèce au palais d'Athènes pour un dîner après la Liturgie concélébrée par les membres du Saint-Synode à la métropole, en sa présence. Dans le discours qu'il leur adressa à cette occasion il n'a pas manqué d'envisager les problèmes qui inquiètent l'Église de Grèce et a insisté surtout sur la nécessité de relever le niveau spirituel et intellectuel du clergé (*E*, 1 avril).

pendant 12 ans des spécialistes russes rattachés à l'Institut St-Serge, sous la présidence de Mgr Cassien, récemment décédé.

Le mercredi saint 21 avril, dans la chapelle du palais d'Athènes, l'archevêque Chrysostomos a reçu la reine ANNE-MARIE dans l'Église orthodoxe par l'onction du saint chrême lors de la Liturgie des Présanctifiés et après la lecture du *Libellos* de renoncement au luthéranisme. Elle avait été formée dans la foi orthodoxe par l'aumônier de la cour, l'archimandrite Hieronymos KOTSONIS, professeur de droit canonique à l'université de Salonique (*E*, 1 et 15 mai).

Dans sa circulaire du vendredi-saint aux fidèles de l'archidiocèse, où il n'y a pas un mot de sympathie pour le patriarche œcuménique, l'archevêque Chrysostomos s'en est pris au mouvement œcuménique :

« Les plus habiles (ennemis de l'Église) dans leur complot contre l'Église orthodoxe du Christ, ont imaginé et appliquent une théorie, source d'intrigues, qui est appelée par eux œcuménicité. Cela signifie que les Églises doivent, dans la poursuite de l'unité, mépriser dogmes et canons et lier entre eux une communion de bienveillance et de tolérance. Or, cette théorie ne constitue pas seulement logiquement et religieusement une utopie — l'Église en effet ne peut pas être pensée comme dénuée de sa partie théorique, c'est-à-dire de sa base d'origine divine —, elle laisse aussi le terrain libre pour la lutte et pour la propagande. C'est cela qui est leur but principal : créer de la confusion et de la ruine » (*E*, 1 mai, p. 243).

An, mai, considère cette circulaire comme dirigée contre le patriarche œcuménique et la caractérise de « déplacée à tout point de vue » et s'étonne de ce que personne n'ait protesté. Au fait, le noyau d'opposition devient de plus en plus restreint et finira à la longue par perdre tout son crédit.

Le Synode de l'Église de Grèce ne s'est associé aux protestations contre « le fanatisme religieux et raciste des Turcs » qu'après qu'on lui en avait rappelé le devoir dans la presse grecque, à la fin d'avril (*E*, 1 mai).

Dans le nouveau CONSEIL du Ministère de l'Instruction qui doit nommer les inspecteurs généraux de l'enseignement moyen, seuls les théologiens font défaut. Le projet de loi du gouvernement qui, « pour remplir les postes vacants » prévoit encore une

fois, l'abaissement des qualités requises chez les candidats à la prêtrise pour certaines paroisses — il suffirait d'avoir le diplôme de l'école élémentaire — est considéré par beaucoup comme un coup fatal porté à l'Église et un retour à l'obscurantisme. Ce projet est d'autant plus étonnant que l'on veut introduire une scolarité obligatoire de neuf ans pour tous les enfants (ce qui comprend les trois ans de gymnase). On exigerait ainsi moins du prêtre que d'un simple ouvrier (*En*, 15 avril ; cfr *Irénikon*, 1962, p. 389 ; 1964, p. 545 s.). A la suite des protestations, M.Papanoutsos a averti M. Keramidas que ce projet de loi ne sera pas présenté au parlement (*En*, 1 juin).

L'Académie d'Athènes veut procéder, d'après une communication du professeur ALIVIZATOS au Saint-Synode, à l'ÉDITION DES CANONS de l'Église orthodoxe grecque en deux tomes. Une commission de théologiens et de canonistes des deux universités sera chargé du travail.

La commune d'Athènes projette la CONSTRUCTION d'une église en honneur de Sainte-Sophie comme nouvelle CATHÉDRALE orthodoxe ; ce serait une copie de l'Aya Sofia d'Istanbul. Les professeurs ALIVIZATOS et KONIDARIS trouvent ce projet inopportun, d'autres personnalités en sont enthousiastes.

Dix clercs et laïcs, diplômés en théologie seront envoyés pour deux ans, pour compléter leur formation, au monastère du Mont Sinaï par le Ministère de l'Instruction (cfr *Irénikon*, 1964, p. 395).

Dans *KK*, avril, le professeur Nikos NISSIOTIS fait un plaidoyer pour la nécessité du RENOUVEAU et de la réconsidération des textes LITURGIQUES byzantins, dans l'esprit des décisions de la première conférence interorthodoxe de Rhodes. Pour lui il s'agit ici de l'application des canons de l'Église dans cette matière. Il y comprend aussi les expressions assez dures des tropaires de la Grande Semaine dirigés contre les Juifs qui, « pour les hommes du XX[e] siècle respirent un esprit antisémitique, loin de l'esprit de l'Évangile ». Dans le même sens, contre le « traditionalisme » immuable, Mgr Emilianos Timiadis, métropolite de Calabre, a écrit : *En vue du prosynode. Les problèmes proposés* (*P*, avril).

Les Paléoimérologites ont fait beaucoup de cas de la requête du député de l'Attique, M. Evangelos Tomaras, adressée le 28 mars au président du gouvernement au sujet de l'arrêté nº 45 de 1951 du Conseil des Ministres, ordonnant des mesures de persécution contre les adhérents du calendrier julien, « mesures qui heurtent la dignité de l'homme et notre civilisation ».

Jérusalem. — *Nea Sion*, 1964, p. 181-183 publie l'accord *(Agreement)* conclu entre les Grecs orthodoxes et les Arméniens et signé le 24 décembre 1964 par les patriarches Venediktos I et Yeghishe Derderian et le gouverneur civil de la Ville Sainte, M. Daoud Abou Ghazaleh au sujet de certains droits et coutumes dans la basilique de la Nativité à Bethléem, ceci toutefois sans aucune infraction au *status quo*.

Norvège. — L'Association du clergé « Pour la Bible et la Confession » a publié une vigoureuse déclaration de ses vues en matière biblique, nettement opposée à la théologie de la démythologisation parce que cette dernière pose des points d'interrogation au sujet des bases de la foi chrétienne.

« Nous rejetons en conséquence ce qu'on appelle la démythologisation de la Sainte Écriture, qui équivaut à exclure l'intervention surnaturelle dans l'histoire, dans le passé éloigné et dans l'avenir, et à réinterpréter les récits des évangélistes sur le Christ et le Salut, en les adaptant aux idées sur l'univers et à la philosophie moderne de la vie. En opposition, nous tenons fermement que la pré-existence du Christ et sa venue dans le monde et son retour à la fin des temps ne sont pas des idées mythologiques, mais des réalités comme l'affirme notre Credo » [1].

1. Cfr *Ibid.* 1er avril. On annonce un nouvel ouvrage, de nature théologique, de l'évêque suédois Gustaf Aulén (86 ans) *Dramat och symbolerna* (Le Drame et ses symboles) où, sur la base des problèmes traités dans les romans récents, il étudie les problèmes brûlants de l'heure. Les symboles sont le langage habituel de la foi, mais ceux-ci ne doivent pas être pris pour une expression adéquate de la foi : ils expriment quelque chose de réel et le théologien doit les interpréter dans leur contexte ; ce qui ne peut se faire ni par la démythologisation, ni par la rationalisation, mais par ce que Aulén appelle la dé-rationalisation, qui seule rend justice à la nature des matériaux étudiés par des moyens rationnels. Cfr *CNNC* 12 février.

Pays-Bas. — Le 26 avril a eu lieu à la télévision un PROGRAMME RELIGIEUX COMMUN, vieux-catholique et catholique-romain, d'une demi-heure, en relation avec les trois conférences théologiques qui se sont succédées depuis juin 1964 (cfr nos chroniques).

On montra différents édifices religieux, des deux confessions ainsi que des documents historiques tels que la Bulle *Unigenitus* (1713) et la Déclaration d'Utrecht de 1889 et également un extrait de la messe dans l'Église vieille catholique d'Hilversum et dans une Église catholique de cette ville. Les commentaires furent donnés par l'évêque vieux-catholique d'Haarlem J. VAN DER OORD et l'évêque catholique de la même ville J. VAN DODEWARD. Le Prof. M. KOK (vieux catholique) et le Dr. B. TANS (catholique romain) firent des exposés sur l'histoire des Églises. Deux convertis donnèrent de chaque côté leurs raisons (*AKID*, 10 mai).

Ce programme témoignait publiquement des relations confiantes qui se sont récemment établies entre les deux confessions, aux Pays-Bas.

Relations interconfessionnelles. — ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Orthodoxes*.

Six semaines après la réception des délégués du patriarche Athénagoras et sa propre réception au COE à Genève, le cardinal A. BEA s'est rendu, le 2 avril en compagnie de Mgr WILLEBRANDS, du R. P. DUPREY P. B. et du P. SCHMIDT son secrétaire, à Constantinople auprès du patriarche ATHÉNAGORAS [1]. Le 3 avril des représentants du patriarcat œcuménique ont accompagné la délégation, reçue par la Communauté grecque au son des cloches, de son hôtel jusqu'au Phanar. Après un entretien privé

1. Dans une interview aux quotidiens catholiques italiens, le cardinal avait répondu (mars) à des questions sur la situation œcuménique actuelle. A propos de la visite des envoyés du patriarche Athénagoras à Rome, il avait déclaré « qu'en ce qui concerne l'Orthodoxie comme telle, c'est-à-dire prise dans son ensemble, cette visite n'aurait pas de développement ultérieur ». Par contre elle avait donné « le feu vert au développement de relations bilatérales » entre chaque Église orthodoxe et l'Église catholique. Elle constituait « le début du dialogue de charité... qui pourrait commencer dès maintenant, avant le dialogue théologique ». C'est à cette lumière qu'il fallait voir la visite de la délégation romaine à Constantinople.

avec le patriarche, le card. BEA a présenté les membres de sa délégation et a lu en français une adresse pleine de jubilation disant :

« Notre visite veut être à la fois une réponse officielle à celle faite par la délégation de votre Sainteté et la continuation du dialogue de charité désormais amorcé pour rehausser plus encore nos liens fraternels réciproques », puis il commenta les principaux passages du *De Oecumenismo*.

Le patriarche répondit alors en grec :

« Aujourd'hui, nous tenons notre regard fixé sur l'événement historique que nous vivons et nous redécouvrons la terre ferme de l'antique fraternité, et sur elle, nous voyons en train de progresser l'œuvre de la reconstruction ». « Nous cherchons la meilleure voie vers un lendemain qui nous promette la réparation du passé et la restauration de l'antique beauté de l'Église une et indivisible ».

Le P. Duprey lut alors la lettre autographe de S. S. le pape PAUL VI où, rappelant la rencontre de Jérusalem, la volonté de dialogue du *De Oecumenismo* et insistant sur l'accord de la Conférence de Rhodes et du Concile, ce dernier écrivait : « C'est pour accomplir un nouveau pas dans cette voie du dialogue de la charité maintenant décidé de part et d'autre, que nous envoyons une délégation choisie, auprès de votre siège vénérable en signe de respect et en gage de fraternité » [1]. Puis eut lieu la remise des cadeaux dans une joyeuse atmosphère : le Saint-Père avait envoyé une croix pectorale au patriarche. Le dimanche 4 avril, le cardinal assista dans la matinée à une partie de la liturgie de S. Basile à la cathédrale patriarcale St-Georges, où il présida avec le patriarche [2]. L'après-midi, la délégation fut reçue à

1. On trouvera au complet tous les textes — fort beaux — dans *DC*, 2 mai, pp. 775-787.

2. « Quand le cardinal Bea arriva, peu avant la Consécration, le patriarche descendit l'accueillir, et après lui avoir donné le baiser de paix, le fit placer sur un trône placé à droite du sien. C'était la première fois depuis neuf siècles qu'un cardinal de l'Église romaine coprésidait, en quelque sorte, une messe à Constantinople, manifestant ainsi l'unité de la foi eucharistique et du culte. C'était comme des retrouvailles émouvantes des deux Églises devant leur Seigneur unique. La foule orthodoxe le

l'École théologique de HALKI, et, devant les 84 étudiants, réunis dans la chapelle où est vénérée l'icone de Photius, le cardinal parla de la mission et la vie personnelle du prêtre et de l'unité des chrétiens et la foi du monde. Le Recteur de la section gymnasiale de l'École, Mgr ANDRÉ remercia avec poésie et effusion.

Dans la matinée du 5, le cardinal entreprit une démarche impressionnante. Se rendant à Sainte-Sophie, il se dirigea vers l'emplacement de l'ancien autel, sur lequel le cardinal Humbert avait déposé la bulle d'excommunication le 16 juillet 1054 et là dans le silence, le recueillement et la prière il fit « comme un acte de réparation »[1].

Le 3, le cardinal Bea avait rendu visite au gouverneur de la ville et au patriarche arménien Mgr Schnork KALOUSTIAN.

Le métropolite IRÉNÉE de Kisanion et Selinon s'est rendu à Venise pour régler avec le Cardinal Urbani le transfert de la relique de saint TITE, qui est à Venise depuis 1699. La relique doit parvenir en Crète le 25 août. Auparavant un pèlerinage de 300 personnes venus de Crète se rendra à Venise, et assistera à une messe célébrée par le Card. URBANI. La relique sera remise, Place Saint-Marc, aux hiérarques de Crète, et fera la traversée sur un navire grec que le Cardinal et sa suite accompagneront.

De même les représentants du patriarche de Jérusalem (voir plus loin) ont mis au point, avec le Cardinal URBANI, le transfert de la relique de saint Sabas au monastère du même nom, près de Jérusalem, en octobre prochain. La relique sera reconnue officiellement à l'église de saint Antonin à Venise et exposée à Saint-Marc, pendant trois jours, à la vénération des fidèles. Le dimanche soir, 24 octobre, après une messe solennelle à Saint-Marc elle sera remise aux hiérarques de Jérusalem sur la Place Saint-Marc et un bâteau la portera à l'aéroport d'où elle par-

comprit bien, qui à la sortie, comme si elle plébiscitait l'union, acclama longuement le cardinal Bea, lui tendant à bout de bras ses enfants et ne se lassant pas de recevoir sa bénédiction, jusqu'à ce qu'il pénètre au patriarcat pour un dernier entretien avec le patriarche » (P. GALLAY dans la *Croix* du 7 avril).

1. Cfr dans *La Croix* du 9 avril, l'interview du P. André SCRIMA.

viendra à Jérusalem par un avion de l'*Olympic*. Le Cardinal Urbani accompagnera également cette relique à Jérusalem.

CHRÉTIENS NON CHALCÉDONIENS (*Éthiopie*). — Mgr J. WILLEBRANDS, secrétaire du secrétariat pour l'Unité et le sous-secrétaire pour la section orientale, le R. P. Pierre DUPREY P. B., ont rendu visite à S. M. l'empereur d'Éthiopie HAILÉ SELASSIÉ, à Addis-Abeba. Cette visite a été mise en relation avec une consultation à propos du Décret sur les religions non chrétiennes. A son retour, Mgr Willebrands a déclaré qu'elle avait été un nouveau témoignage des relations fraternelles entre les Églises. Il était enchanté des contacts qu'il avait eus. La manière dont l'empereur et les autorités religieuses envisagent les problèmes de l'unité est un nouveau signe de volonté de rapprochement de toutes les Églises chrétiennes. Cette volonté prendra progressivement des formes tangibles, et il était assuré que, pour cela, sa visite avait créé un climat favorable [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Catholiques*. Alors que le Card. Bea se disposait à partir pour Constantinople, arrivaient à Rome le 1er avril des envoyés du patriarche VENEDIKTOS de Jérusalem, l'archevêque VASSILIOS du Jourdain, secrétaire du patriarcat, et l'archimandrite GERMANOS, supérieur du Saint Sépulcre. Ils venaient au nom du patriarche, dont ils apportaient une lettre, remercier le pape d'avoir approuvé le Cardinal URBANI dans son projet de restituer les reliques de S. Sabas, (demeurées à Venise depuis 911). Ils apportaient une grande étoile de nacre, symbole de celle que les mages avaient suivie : « Puisse celle-ci guider les chefs de toutes les Églises dans leur chemin vers l'accomplissement de la prière du Christ » expliquait Mgr Vassilios dans l'audience privée du 2 avril chez Paul VI.

1. Il est intéressant de noter sous ce rapport que les catholiques éthiopiens de rite latin, ont cette année, pour la première fois, célébré Pâques *en même temps* que ceux des rites orientaux et que les chrétiens orthodoxes. La date *commune était* notre dimanche de *Quasimodo*, le 25 avril. Au nom de tous les rites catholiques, l'accord sur une date commune à tous, fut annoncé par l'archevêque copte-uni d'Addis-Abeba Mgr Asrate Mariam YEMMERU, lequel insista sur l'importance de cette concordance en vue des efforts pour l'unité chrétienne.

Le patriarche Venediktos désire en outre remercier le pape de sa visite à Jérusalem et comme l'a signalé la délégation — et ceci est à relever spécialement — faire un autre pas pour mettre en pratique la décision de la Conférence panorthodoxe de Rhodes, laissant la liberté à chaque Église orthodoxe de nouer des liens de fraternelles relations avec l'Église romaine. — Les deux prélats, hôtes du Saint-Siège romain, restèrent à Rome jusqu'au 3 avril, et après avoir rendu visite au Cardinal BEA et au secrétariat, se rendirent à Venise pour organiser avec le Cardinal Urbani le retour de la relique de S. Sabas. Ce retour, selon le patriarche de Jérusalem, « sera l'occasion de relations toujours plus cordiales avec l'Église de Rome »[1]. Deux Églises orthodoxes, Constantinople et Jérusalem ont donc officiellement pris position en faveur du dialogue bilatéral[2].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS : *Méthodistes.* Étant donné les résultats des enquêtes sur l'opinion dans les diocèses, nos chroniques précédentes avaient laissé prévoir une réponse positive, mais nuancée, lors du débat crucial aux Convocations, au mois de mai, sur les propositions relatives à la RÉUNION AVEC LES MÉTHODISTES. Les COMMISSIONS mixtes des Convocations (nommées en juillet dernier) ont préparé en quelque sorte ce vote, en publiant le 7 mai leur important RAPPORT sur les Relations anglicano-méthodistes, contenant le projet des résolutions à voter. Tout en affirmant leur désir d'une pleine communion en vue d'une union éventuelle, elles proposaient, sur la base des statistiques diocésaines, une nouvelle PÉRIODE DE NÉGOCIATIONS, portant sur un certain nombre de points à éclaircir, à savoir : le service de réconciliation (point principal), la confirmation, la discipline du mariage, l'usage de vin non fermenté, la manière de disposer des éléments consacrés, le diaconat, la célébration laïque de la Communion, l'établissement des relations avec les Catholiques romains et les Orthodoxes[3]. C'est

1. Cfr *OR*, 2 avril.
2. On notera avec intérêt que depuis, le St-Synode de l'Église orthodoxe serbe, lors de sa dernière session (fin mai) a formé une commission en vue du dialogue avec l'Église catholique (*Glas Koncila*, IV, 1965, 11, p. 2).
3. Cfr *CT* 7 mai. — Dans la semaine qui suivit, les SYNODES MÉTHODISTES exprimèrent leur désir d'entrer en relations plus étroites avec l'Église

en une session commune des quatre Chambre des CONVOCATIONS que s'est déroulée à *Church House*, Westminster, la discussion historique, les 18 et 19 mai. Celle-ci s'est terminée par un vote approuvant massivement les propositions des commissions : vote presque unanime en faveur de la réunion d'une part, mais également demandant l'établissement d'une nouvelle COMMISSION dite de négociation, formée de douze membres de chaque côté, chargée de débattre, pendant une période à déterminer, des points litigieux [1]. Celle-ci aura à « recommander la forme définitive du service de réconciliation » [2] et « à rédiger un nouvel Ordinal en usage pour les deux Églises » [3] et parmi d'autres points, « à considérer, en vue de l'étape finale de l'union complète, la question de l'Établissement ».

En ouvrant le débat, l'évêque de Londres Dr. R. W. STOPFORD, indiqua que la date de décembre 1968 suggérée par les commissions mixtes pour la remise du Rapport de la nouvelle Commission de négociation — et entraînant la réconciliation en 1970 — ne lui

d'Angleterre à une majorité de 90 %. Sur la question de savoir si les propositions étaient « en gros » acceptables (*in broad outline*), la majorité fut généralement de près des deux tiers, mais la question posée laissait place à de larges divergences d'opinion. De nombreux synodes suggérèrent des amendements. Ces synodes n'avaient cependant pas de mandat à donner à la CONFÉRENCE MÉTHODISTE qui prendra elle-même les décisions en ce qui concerne l'Église méthodiste, lorsqu'elle se réunira en juillet à Plymouth. Cfr *CT*, 14 mai.

1. Cfr *CT*, 21 mai.

2. Il est peu probable que ce dernier subisse d'importants changements ; l'opposition venant chez les anglicans des deux ailes : les anglo-catholiques non progressistes d'un côté et les évangéliques conservateurs de l'autre. Le Doyen de Carlisle L. DU TOIT (partisan du service) à fait remarquer au cours du débat que ce service (sur lequel 34 diocèses ont des doutes) ne saurait être modifié, sans que soit compromise son utilité. Selon le Rév. R.P. JOHNSTON, vicaire d'Islington, (évangélique très opposé), impossible avec ce service d'éviter l'ambiguïté sans s'aliéner définitivement de larges sections de l'Église ; l'évêque de Winchester F. ALLISON déclara : « Nous devons être réalistes, aucun service ne peut plaire à tout le monde dans l'Église d'Angleterre ».

3. Au cours du débat, le Dr. MOORMAN, évêque de Ripon, fit part de ses craintes que dans le nouvel *ordinat* l'on ne supprime le mot *priest* [pour le remplacer sans doute par *presbyter*], en écartant de plus l'allusion à la « rémission des péchés » ; ce qui, selon lui, « effrayerait des théologiens catholiques-romains, favorables au projet en général, et même au service de réconciliation ».

paraissait pas trop lointaine, étant donné le travail à accomplir, en premier lieu la rédaction du nouvel *Ordinal*. En ce qui concerne l'attitude des autres Églises il signala que l'archevêque vieux catholique d'Utrecht, « malgré des incertitudes, ne voyait pas de raison de rompre la communion avec l'Église d'Angleterre » et que des évêques orthodoxes et catholiques romains n'escomptaient pas de difficultés dans les relations avec la Communion Anglicane. Notons également que le Dr. O. TOMKINS, évêque de Bristol, suggéra qu'aux travaux de la nouvelle commission soient associés des observateurs de toutes les Églises (y compris des catholiques romains). Ajoutons aussi que les évêques vieux-catholiques avaient critiqué le service de réconciliation d'un point de vue franchement « catholique ».

Et autres chrétiens. — Un progrès important semble avoir été réalisé en Afrique orientale. A la CONFÉRENCE DE DODOMA (Tanzania) tenue du 26 janvier au 3 février, les Églises anglicane, méthodiste et presbytérienne ont entamé des négociations en vue de la formation d'une ÉGLISE UNIE D'AFRIQUE ORIENTALE. La base d'union est en voie de publication, ainsi qu'une liturgie approuvée dans sa teneur générale et qui sera expérimentée également dans l'Église morave et l'Église évangélique luthérienne de Tanzanie qui se joignirent aussi aux discussions. Toutefois les luthériens exprimèrent leur désaccord sur l'introduction de l'épiscopat de succession historique, point toujours délicat pour eux. La base d'union ne sera finalement publiée qu'au nom des anglicans, méthodistes et presbytériens, mais les cinq Églises continueront les discussions et l'on a proposé l'établissement d'une fédération des cinq Églises à ce sujet. Cinq diocèses anglicans au Kenya et cinq en Tanzanie sont impliqués, avec un total de 300.000 anglicans [1].

Mouvement œcuménique. — Le Dr. VISSER'T HOOFT, parlant à la place du Dr. Hanns LILJE souffrant, a donné, à l'occasion du synode de l'EKD, à la *Pauluskirche*, à Francfort, le 21 mars, un bilan du Mouvement œcuménique, empreint d'un léger pessimisme.

1. Cfr *CT* 12 mars.

Il admira tout d'abord le changement intervenu dans les relations entre les Églises depuis une vingtaine d'années, et se félicita, dans ce cadre, des progrès dans les rapports avec l'Église catholique depuis qu'a été entamé le dialogue, encore impensable il y a quelques années. Mais d'autre part, si des unions d'Églises (confessionnellement apparentées) sont intervenues, dans les questions décisives de l'intercommunion entre les Églises qui diffèrent du point de vue confessionnel, on peut à peine parler d'avance. Il manque en outre, comme le montre l'exemple de l'Amérique latine, une stratégie mondiale de la Mission et de l'Évangélisation. Il y a trop de travail en double. En ce qui concerne l'amélioration du climat dans les rapports avec l'Église catholique romaine, celle-ci est réjouissante, mais ne représente pourtant, « comme toutes les situations climatériques, que quelque chose dont on ne saurait rien dire de précis ». Il demeurait, en dépit de la rencontre à Genève avec le Cardinal Bea, dans ses doutes. En bref, le mouvement œcuménique n'a pas jusqu'ici réussi à amener les Églises à faire le pas vers l'unité : « Il en va de l'unité (dont le Nouveau Testament parle beaucoup plus rarement que de la Communauté) comme de la paix : Nous désirons la paix mais nous ne sommes pas prêts à en payer le prix ». Il importe donc de passer de la Fédération à l'Unité. La communauté appartient à l'essence du Peuple de Dieu et il faut que les Églises apprennent à nouveau à respecter les priorités bibliques et notamment en matière de mission [1].

Les propos du Dr. Visser't Hooft sont, en fait, une pressante exhortation aux Églises à aller courageusement de l'avant, dans toute la mesure où ne se posent pas à elles des questions de conscience, et c'est à cette lumière qu'il convient apparemment de les interpréter.

Deux RÉUNIONS CONSULTATIVES non officielles, réunissant des experts catholiques des questions sociales et missionnaires désignés par le Secrétariat pour l'Unité, d'une part, et des experts du COE de l'autre, se sont tenues en Suisse, en fin mars et début avril [2]. Ces sessions étaient projetées avant le 18 février,

1. Cfr *HK*, mai 1965, p. 366. On a relevé que le Synode de l'EKD avait peu agi en matière œcuménique.
2. Cfr *SOEPI*, 25 mars, 14 avril et *ICI* 1er avril. Mgr BLOMJOUS, évêque de Mwanza (Tanzanie) a présidé la délégation catholique aux deux réunions.

date de l'acceptation officielle par le Cardinal Bea de la proposition du groupe de travail mixte COE-Église catholique, et donc, semble-t-il, sans rapport direct avec cet événement. Le programme toutefois est en partie celui qui a été fixé au groupe lui-même. La première de ces réunions a eu lieu, à Genève, du 28 au 31 mars, préparée par le Département « Église et Société » du COE. On y a étudié les RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DU MONDE en abordant notamment les questions théologiques liées à la responsabilité de l'Église à l'égard de la société et du monde actuel. Les 25 participants ont fait un tour d'horizon sur l'état actuel des réflexions du COE et de l'Église catholique en ce domaine [1]. On peut souhaiter que ces discussions viennent renforcer la base théologique du schéma XIII.

La seconde réunion, organisée par la Division des Missions et de l'Évangélisation du COE, également en collaboration avec le Secrétariat pour l'Unité a réuni au Crêt Bérard (près de Lausanne), du 5 au 10 avril, seize participants qui se sont penchés sur diverses questions posées dans les MISSIONS par la division des chrétiens [2]. Nous avons eu encore tout récemment le témoignage de l'intérêt très concret que ces problèmes suscitent également chez un nombre croissant de missionnaires catholiques qui s'efforcent de trouver par eux-mêmes des solutions. On aimerait que le résultat de telles discussions puisse avoir un écho précis dans le SCHÉMA CONCILIAIRE sur les Missions.

C'est le 6 mai qu'a été rendue publique la LISTE des membres faisant partie du GROUPE DE TRAVAIL COE-Église catholique.

1. Du côté catholique figuraient entre autres l'Abbé HOUTART, Mgr GRÉMILLON (New-York), Dom B. C. BUTLER (Downside), le Prof. DE VRIES (La Haye), le Chanoine GIBLET (Louvain), le P. STRANSKY (Secrétariat pour l'Unité), le P. TUCCI (*Civiltà Cattolica*), M. Tom KERSTIENS (*Pax Romana*). Du côté COE, l'archiprêtre V. BOROVOJ (Moscou), L. VISCHER, N. NISSIOTIS, P. VERGHESE.

2. De l'Église catholique : P. CUOQ (Rome), J. GLAZIK (Munster), J. GREMILLON, M. J. LE GUILLOU, G. MAHON (Londres), J. NEUNER (Poona), T. F. STRANSKY, J. VODOPIVEC (Rome) ; Du COE, V. BOROVOJ (Moscou), M. BONINO (méthodiste), H. GENSICHEN (Heidelberg, luthérien), J. KOTTO (Cameroun), L. NEWBIGIN (CSI), D. T. NILES (méthodiste, Ceylan), J. ROSSEL (Mission de Bâle), Rt. Rev. J. SADIQ (anglican, Nagpur), E. L. SMITH (COE, New York), L. VISCHER (COE Genève), Archim. A. YANNOULATOS (Égl. de Grèce).

Parmi les huit membres du COE, figurent plusieurs des personnalités du COE à Genève : le Dr. VISSER'T HOOFT (Secrétaire général), l'archiprêtre Vitalij BOROVOJ (Patriarcat de Moscou, dont il est le représentant à Genève et observateur à Vatican II), le Dr. Nikos NISSIOTIS (Église orthodoxe grecque, Directeur associé de l'Institut œcuménique et observateur au Concile), le R. P. Paul VERGHESE (Église syrienne orthodoxe des Indes, Secrétaire général associé et Directeur de la Division d'action œcuménique) et trois autres membres, le Rt Rev. Oliver TOMKINS, évêque de Bristol (anglican), le Dr. Ewin ESPY (*American Baptist Convention*, secrétaire général du *National Council of Churches*, New-York) et le Dr. Edmund SCHLINK (Prof. de dogmatique à Heidelberg et observateur de l'EKD au Concile). Du côté catholique, sur les six membres, quatre sont du secrétariat pour l'Unité : Mgr Thomas HOLLAND, évêque de Salford (Angleterre), Mgr Jan G. M. WILLEBRANDS (Secrétaire), le R. P. Pierre DUPREY, P. B. et le R. P. Jérôme HAMER, O. P. Les deux autres membres sont Mgr William BAUM (secrétaire de la Commission épiscopale œcuménique des USA) et Mgr Carlo BAYER (secrétaire général de la *Caritas* Internationale).

La PREMIÈRE RÉUNION du Groupe eut lieu sans tarder, du 22 au 24 mai, à l'Institut œcuménique de Bossey. Nous reproduisons à ce sujet le communiqué officiel :

« ...Comme on l'a déjà annoncé, c'est pour faire l'examen des relations actuelles entre le COE et l'Église catholique romaine et rechercher les possibilités d'accroître leur compréhension mutuelle et leur coopération que ce groupe a été organisé. Cette première session avait pour tâche principale de préciser le mandat du groupe et de définir ses méthodes de travail. Le groupe n'a aucune autorité propre, mais doit faire rapport de ses travaux aux instances devant qui il est responsable. Au stade actuel, le public ne doit attendre aucun rapport complet. Un esprit de compréhension chrétienne a caractérisé la rencontre au cours de laquelle on a pu se rendre compte du grand nombre de sujets d'intérêt commun qu'il convient d'étudier ensemble. Il est notamment apparu que le groupe devrait faire tous ses efforts pour préciser les principes et les méthodes qui doivent guider les activités œcuméniques communes. Étant donné la nature de ce groupe, une première session ne pouvait qu'entamer la discus-

sion sur ces différents points ; elle a fourni également l'occasion d'échanger des informations qui se révèleront fort utiles au progrès des rapports œcuméniques, et établi les fondations sur lesquelles les prochaines sessions auront à travailler. On a noté les conversations œcuméniques qui ont lieu dans différentes parties du monde et discuté de leurs conséquences pour les développements ultérieurs. Le groupe a élu M. Visser 't Hooft et l'évêque Willebrands comme co-présidents. Ils ont présidé les séances à tour de rôle »[1].

La prochaine Assemblée de la Conférence des Églises européennes qui portera le titre de « Nyborg V » aura lieu cette fois à Vienne (Autriche) du 29 septembre au 5 octobre 1967.

25 juin 1965.

---

1. Cfr *SOEPI*, 27 mai. Dans la même interview du cardinal Bea mentionnée plus haut p. 231, répondant à une question concernant les « deux interprétations » possibles du Décret sur l'œcuménisme, la première : l'Église catholique prend vraiment au sérieux les Églises non romaines et les considère comme des partenaires égaux dans le dialogue et le travail en commun ; la seconde : l'Église catholique s'ouvre au dialogue avec les autres Églises, mais en assume la direction, invitant les autres Églises à s'unir à elle, le cardinal Bea a déclaré que « dans la mesure où une telle crainte existerait encore » les travaux de la commission mixte contribueront à la dissiper.

Notes et documents

I. La Collégialité, du XVI[e] siècle au XIX[e] siècle.

C'est au moment même de l'ouverture de la III[e] session de Vatican II, que paraissait l'ouvrage magistral du Professeur G. Alberigo, de Bologne : *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Rome-Fribourg, Herder 1964 ; in-8, VIII-464 p.) Cet ouvrage reçut quelques jours plus tard, dans la mémorable Congrégation générale du 21 septembre 1964, un vif éloge de Mgr Parente, Assesseur du St-Office, parlant en qualité de membre de la Commission théologique [1]. Il avait été déjà résumé, d'après les premières notes de l'auteur, lors d'une intervention très remarquée, en la II[e] session, (11 octobre 1963) de Mgr Bettazzi, évêque auxiliaire de Bologne [2].

La collégialité de droit divin des évêques, prenant sa source dans la consécration épiscopale, n'est pas une nouveauté. On avait déjà mis en évidence, avant la I[re] session, le rôle joué à cet égard par le théologien Bolgeni († 1811), mais l'importance de ce dernier avait été aussitôt contestée [3]. Le Professeur Alberigo entreprit une enquête s'étendant du XVI[e] au XIX[e] siècle, où un sens aigu de l'histoire s'allie souvent à une vive sensibilité théologique. Comme on le verra, son étude qui laisse volontairement de côté les auteurs marqués par le gallicanisme, se centre principalement sur un groupe d'érudits italiens de la fin du XVIII[e] siècle, défenseurs des droits de la

1. Cfr A. Wenger, *Vatican II, Chronique de la III[e] session.* Paris, 1965, pp. 73-75.

2. Cfr R. La Valle, *Corragio del Concilio*, Brescia, 1964 ; pp. 101-105. Le texte de l'intervention de Mgr Bettazzi a été publié en français dans Congar, Küng, O'Hanlon, *Discours au Concile Vatican II*, Paris, 1964, pp. 70-78.

3. Cfr J. Hamer, O. P., *Note sur la Collégialité épiscopale*, dans *RSPT*, 1960, pp. 40-50. Contredit par R. Gagnebet, O. P., *L'origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au Concile selon Bolgeni*, dans *Divinitas*, 1961, p. 457 sv.

papauté et qui ont contribué à la définition dogmatique de Vatican I. Mais, transcendant la polémique des gallicans et de leurs adversaires, ils furent également soucieux de récupérer une ecclésiologie complète qui retrouverait une part des grandes affirmations traditionnelles sur l'épiscopat. L'A. donne à juste titre, à ce groupe le nom d'école « romaine », ces théologiens ne se présentant nullement comme « novateurs ».

Le Professeur Alberigo fait toutefois partir son étude des complexes débats tridentins. Il constate que les défenseurs de la juridiction locale de droit divin y apparaissent moins nombreux qu'on ne l'estime d'ordinaire, mais que, pour la presque totalité des Pères, la consécration épiscopale donnait, au-delà du pouvoir d'ordre, un certain « pouvoir pastoral » (y compris de magistère) indépendant de toute mission particulière ou de l'assignation d'un diocèse, pouvoir que A. met directement en rapport avec l'Église universelle. Au nombre de ces évêques, figuraient des évêques italiens défensenrs des prérogatives papales, et dont certains devinrent eux-mêmes papes par la suite : Castagna, le futur Urbain VII, et Facchinetti, Innocent IX. « Lorsque nous sommes faits et consacrés évêques, disait par exemple ce dernier, nous contractons un double lien l'un avec l'Église particulière à la tête de laquelle nous sommes placés (...), l'autre avec l'Église universelle, qui est une, et dont l'épiscopat est un (...) ; le lien contracté avec l'Église particulière peut être détruit au gré du pape ; l'autre, avec l'Église universelle, ne le peut absolument pas (...). Les évêques, pour autant qu'ils sont consacrés pour l'Église universelle, peut-on dire qu'ils sont établis [1] de droit divin ? Je penserais volontiers que oui ». Aussi bien, le P. Laynez, général des jésuites, ferait-il, avec sa distinction tranchée entre ordre et juridiction (laquelle remonte seulement au XIIIe siècle), plutôt figure d'isolé.

Le chapitre suivant pose un problème limité, mais en rapport avec le problème général envisagé : celui des évêques titulaires sans juridiction locale, dont on discutait depuis Constance. Ceux-ci n'en possèdent pas moins un pouvoir sur l'Église universelle, en raison de leur consécration. Avec une netteté de plus en plus manifeste, se déclarent en ce sens des auteurs tels que Buoncompagni, (le futur Grégoire XIII), et le théologien de Charles Borromée, Jérôme Vielmi, dont les thèses seront reprises plus tard par le napolitain Ricciullo († 1643) et le jésuite Andreucci. Les « incertitudes de la

1. Traduction extraite de l'intervention citée de Mgr Bettazzi, p. 73.

théologie posttridentine » se manifestent particulièrement chez Bellarmin et surtout chez Suarez, comme le montre le chapitre III. Ce dernier prend une position éclectique, où le juridique tend à l'emporter sur le sacramentel, à la différence de ce qui s'était passé au Concile même.

Avec le chapitre IV, nous pénétrons dans la partie essentielle du sujet et qui peut susciter le moins de controverse, tant il est manifeste que les noms qui vont suivre retrouvent, par le biais de l'histoire, les grandes affirmations de l'Église ancienne sur le collège épiscopal [1]. L'A. examine en premier lieu l'ecclésiologie du bénédictin Gerbert, abbé de St-Blaise en Allemagne du Sud (vers 1760) qui, s'opposant au fébronianisme, accuse les mêmes préoccupations que l'école romaine signalées au début de cette note. L'idée de communion est au centre de sa théologie, encore un peu hésitante il est vrai, mais solidement fondée en histoire : l'épiscopat est revalorisé, la dimension collégiale nettement dégagée. Il faut ici particulièrement insister sur le fait que ces théologiens du XVIIIe siècle se situent en plein dans le courant de renouveau des études patristiques suscité au siècle précédent, et que certains d'entre eux font progresser, le mettant au service d'une ecclésiologie toute traditionnelle. Relevons aussi que la plupart de ces théologiens « romains » emploient couramment, même pour les évêques, l'expression de *collegium* (et en italien l'adjectif « *collegialmente* ») sans les apparentes inhibitions qui se manifestèrent à Vatican II.

Dans le groupe de l'école romaine proprement dite, se distingue d'une part Pierre Ballerini († 1769) l'éditeur de S. Léon, dont il subit fortement l'empreinte. Ballerini s'attache avant tout à défendre les droits du primat romain. Il n'échappe pas en outre à une conception individualiste et de juxtaposition « pape-évêques locaux », mais à l'occasion, il partage la conscience d'une ecclésiologie traditionnelle plus large, qui lui fait admettre l'origine divine du pouvoir conciliaire (p. 295).

S. Cyprien se révèle davantage le maître des autres défenseurs du pouvoir papal. A la suite du dominicain Cristianopoulo, ils affirment d'une part que la juridiction universelle des évêques est reçue du Christ dans l'ordination même, laquelle constitue ainsi les évêques en un « collège » en union avec le pape-chef. D'autre part, la juridiction locale vient chez ces auteurs fondamentalement de l'Église, ce qui signifie — pour eux — du pape, encore que leur

1. Cfr notamment B. Botte, *L'Ordre d'après les prières d'Ordination*, dans *Études sur le Sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957, pp. 13-35 et 36-41.

conception à ce sujet soit parfois, comme le dit A., assez « fluide ». Remarquable pour son équilibre d'historien apparaît le théologien de la Minerve Cristianopoulo (1785). Le dominicain Mamachi († 1792) est disciple de Ballerini et collaborateur de son confrère Cristianopoulo. Bolgeni, le plus célèbre, et qui, lui, a été très lu, approfondit davantage la question, en développant la documentation scripturaire et patristique. Sur la juridiction locale, il apparaît plus strictement « romain ». Mais c'est par les pages qu'il consacre à la juridiction universelle reçue dans l'ordination, qu'il exerça sa plus profonde influence. Le célèbre jésuite Zaccaria († 1793) se range consciemment aux vues de Cristianopoulo et de Bolgeni.

L'école « romaine » continue de demeurer normative, au cours dn XIXe siècle, dans les sphères les plus officielles. Les thèses sont exposées avec des variantes terminologiques par le canoniste venète Politi, par Cappellari — le futur Grégoire XVI († 1846), — qui approuve entièrement Cristianopoulo et Bolgeni et dont l'œuvre fut republiée en 1832 alors qu'il était pape, enfin par Muzarelli († 1873) moins personnel et d'autres. Un fait très important, et que vient de souligner à nouveau le chanoine G. Thils [1], avait été mis en lumière par le P. J. Hamer : la commission cardinalice instituée par Pie IX pour traiter de la présence à Vatican I des évêque titulaires, se déclara en plein accord avec Bolgeni [2].

Cependant une vingtaine d'années plus tôt, s'insérant dans le courant ultramontain, qui à la suite de J. De Maistre, avait tendance à ne plus voir dans l'Église que le pape [3], le canoniste français D. Bouix allait, avec un bagage très réduit sur la question, assez caractéristique de ces milieux, nier le régime collégial de l'Église et accuser Bolgeni d'innovation. Il demeurerait d'ailleurs assez isolé parmi ses contemporains. Les textes dogmatiques proprement dits de Vatican I, ne concernant que le pape, influèrent en fait fortement en ce sens : aussi ne doit-on pas s'étonner de ce que les idées de Bouix aient pu après le Concile être introduites par Palmieri et Wernz dans l'enseignement théologique courant et y triompher sans difficultés. Ce sera désormais le pape, possédant seul le plein pouvoir

1. G. Thils, *Le périlleux destin des Actes conciliaires* dans *Ephem. theol. lovan.*, 1965, p. 154.
2. Hamer, *l. c.*, p. 49.
3. L'éditeur de J. De Maistre, De Place, n'avait pas craint de dire qu'avant De Maistre « personne n'avait considéré le pape comme représentant à lui seul le christianisme tout entier » Cfr C. Latreille, *Joseph de Maistre et la Papauté*, Paris, 1906, p. 281.

qui sera considéré comme communiquant au Concile toute autorité. Mais qu'il s'agisse là et dans les thèses similaires d'une déviation, c'est ce qui est devenu clair avec Vatican II, aux débats duquel l'ouvrage du professeur Alberigo a apporté une contribution essentielle.

Nous voudrions pour terminer nous permettre une remarque. Un point capital a été acquis à Vatican II, à savoir que la consécration communique à l'évêque tous ses pouvoirs, aussi bien à l'égard de l'« Église universelle » que de l'Église locale. Or selon la plus ancienne tradition, à laquelle les Orientaux sont très sensibles, ce sont les évêques en tant que chefs d'Églises locales (où ils sont entourés de leur presbyterium des diacres et du peuple fidèle), qui participent à la collégialité. Ce n'est que par une fiction juridique postérieure que leur ont été assimilés les évêques titulaires — titulaires, cependant, d'un siège fictif. La plus ancienne notion de « succession apostolique ». est celle d'évêques se succédant en chaque Église locale [1]. Aussi comprend-on que Vatican II ait introduit la notion de « communion hiérarchique », mais celle-ci devrait être comprise — et cela nous paraît essentiel pour l'Orient — en fonction d'une ecclésiologie pluraliste, avec les Églises locales articulées selon les patriarcats : celui d'Occident, et ceux d'Orient. On sait du reste que la Constitution *De Ecclesia* ne tranche pas la question des évêques orthodoxes, qu'une tradition en possession reconnaît avoir « juridiction ».

D. H. M.

II. Autour de la question des « Patriarches-Cardinaux ».

La revue orthodoxe *Ekklisia* d'Athènes, dans son fascicule du 15 mars, écrit que le cardinalat conféré aux patriarches orientaux « montre qu'à plusieurs égards la mentalité du Saint-Siège demeure inchangée, et que c'est là un fait qui parle avec une éloquence confondante contre l'optimisme de ceux qui croient que l'Église catholique romaine est déjà entièrement prête pour sa part à mettre en pratique l'idéal œcuménique. Cet acte de la part de Rome montre qu'elle continue à voir l'uniatisme pour ce qu'il est, c'est-à-dire

1. Se reporter à S. Irénée, Cfr C. H. Turner, *Apostolic Succession*, dans *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, ed. by H. B. Swete, Londres, 1919, pp. 93-214.

une simple dépendance de l'Église latine. Le titre et les fonctions de cardinal sont tous deux complètement étrangers à la tradition du christianisme oriental ». A ces remarques, le *Tablet* du 17 avril, (p. 447) ajoute de son côté : « Bien que le journal *Ekklisia*, personnellement contrôlé par l'anti-œcuménique archevêque Chrysostome d'Athènes, se serve de l'évènement pour combattre l'aile œcuménique de l'Église de Grèce, le sentiment exprimé dans les commentaires précédents — qu'être patriarche oriental et être cardinal sont deux choses incompatibles — est le sentiment général parmi tous ceux qui suivent en Grèce les événements à Rome ».

D'autre part, dans la revue américaine *The Ecumenist*, D. Kirk, après avoir exposé tout au long la version officielle [1], conclut : « Le patriarcat melkite est divisé sur cette question. Plusieurs pensent que le pape Paul aurait pu inviter les patriarches à participer à la responsabilité du collège des cardinaux et au futur sénat, sans leur conférer le cardinalat romain. Personne ne peut être certain que l'expérience tentée par le patriarche Maximos aura pleinement le résultat qu'il souhaite : un collège d'évêques, avec le pape de Rome comme son président, gouvernant l'Église entière dans les matières qui concernent l'Église universelle et pour lesquelles les évêques dépendant les uns des autres vivent en dépendance mutuelle. Ou bien le patriarche prépare la voie à une ecclésiologie vraiment catholique et à l'unité des Églises de Dieu, ou il place les Églises catholiques orientales dans la position d'une absorption totale dans l'Église romaine. S'il a commis une erreur, cela ne nous fera pas oublier qu'il a pris sa décision en vue de la réconciliation des Églises d'Orient et d'Occident » (Mars-avril, 1965 pp. 42).

Dans les *Études* de mai 1965, le P. J. Aucagne S. J., bon connaisseur de l'Orient où il réside, fait la remarque suivante : « La nomination comme cardinaux des principaux patriarches orientaux a provoqué la démission du vicaire patriarcal grec-catholique pour l'Égypte : si elle témoigne de l'ouverture de l'Église catholique à l'Orient, cette nomination est aussi l'affirmation immédiate de l'unité de l'Église, non sur un type ' confédéral ', mais sur un type au moins fédéral et finalement nettement centralisé, étant donné ce qu'est le monde moderne. Les grecs-catholiques, à la suite de leur patriarche

1. Se référer notamment à la note communiquée par le patriarche Maximos à la presse au moment du Consistoire (Cfr *Irénikon*, 1965, p. 60), et au discours qu'il a fait à Beyrouth en rentrant, pour expliquer sa nouvelle situation. Cfr *Trait d'Union* (Montréal), avril 1965, p. 8-10.

lui-même, ont traduit un sentiment assez général en Orient, en se montrant hésitants, ou du moins étonnés devant ce type d'unité, non point contraire, mais nouveau en Orient, surtout en Orient byzantin » (*Œcuménisme et Orient chrétien, l. c.*, p. 709).

De son côté, M. Endre von Ivanka, professeur à l'université de Graz, spécialiste de la théologie et de la pensée orientales, écrit dans *Die Furche* (1965, nº 11) : « La plupart des catholiques qui jugent ainsi [que la nomination récente est un honneur pour les Églises orientales] ne seraient pas peu étonnés d'apprendre que cette manière de voir, en apparence si évidente, n'est pas exacte et que cette mesure n'a en aucune manière chez les Orientaux (en premier lieu chez les séparés) *trouvé satisfaction et accord. Et que même chez les Unis elle n'a pas été considérée comme une promotion* (...) Mais au cas où l'ensemble des patriarcats orientaux séparés de Rome se décideraient à reconnaître le primat romain, au sens de l'Église catholique, comme une instance supérieure d'enseignement et de direction, le détenteur de cette autorité ne serait-il pas ' l'un des patriarches ' à savoir le patriarche de Rome ? Certes, patriarche premier et supérieur aux autres, mais cependant l'un d'entre eux. Les autres le suivraient immédiatement dans la hiérarchie, soit selon l'ordre des anciens sièges, soit, pour les sièges plus récents, selon la date d'érection. Que sont, à cette lumière, les cardinaux ? Sont-ils vraiment les voisins immédiats du pape dans la hiérarchie ? L'institution du cardinalat, au sens actuel date du XIᵉ siècle (...) Il est compréhensible que les cardinaux qui n'ont pas ajouté leur dignité cardinalice à une position hiérarchique déjà acquise hors de Rome, forment le cercle étroit des conseillers du pape. Cependant, si comme patriarche de Rome, le pape est l'aîné et détient sur les autres, selon la conception catholique, une supériorité, les patriarches orientaux, en cas d'une acceptation de la communion avec Rome et de la supériorité qu'elle suppose, resteraient ' patriarches ' à côté du pape. Les cardinaux de leur côté, sont les électeurs du patriarcat romain et doivent être les conseillers du pape dans l'exercice de son autorité en lui demeurant soumis alors que les patriarches se tiennent à ses côtés ».

Un autre laïc catholique, M. Bird, membre de la commission pour l'œcuménisme du diocèse de Boston (le diocèse du Cardinal Cushing) conclut de son côté : « Le pape a demandé aux patriarches la ' fraternité ' plutôt que la ' soumission ' exigée de ses suffragants de rite latin. C'est là un geste de sympathie, dans la ligne de la notion

orthodoxe de l'évêque de Rome comme patriarche frère (même s'il est leur aîné) des chefs de différentes Églises orthodoxes nationales. En s'adressant aux quatre prélats de rite oriental, le pape Paul a parlé de leur ministère au sein de ' la sainte Église catholique ' plutôt que de la sainte Église romaine (formule employée pour les 23 autres). Mais le fait que 100 parmi les 103 membres de l'actuel collège ont été investis d'un apostolat au sein de la sainte Église *romaine* (historiquement, cela a signifié la communauté du *diocèse* de Rome) et de plus qu'une promesse est exigée ' au bienheureux Apôtre Pierre, à qui Dieu a donné le pouvoir de lier et de délier, à nous et aux autres Pontifes romains, successeurs dans la primauté du Bienheureux apôtre lui-même ', de ' perpétuelle fidélité, soumission, obéissance et coopération ', témoigne de la nature essentiellement inchangée de la fonction cardinalice ».

» Trois conclusions peuvent être tirées : 1° L'office d'évêque demeure inchangé (c'est-à-dire non amélioré) dans l'actuelle structure de pouvoir et de prestige de l'Église ; 2° La charge patriarcale, canonisée par presque quinze siècles de pratique (et de législation explicite) comme tenant une place de dignité *immédiatement* après le patriarche d'Occident, a reçu une ' définition de travail ' (*working definition)* qui l'incorpore (et l'absorbe) dans un cadre romain, lui déniant toute réalité objective et rendant sa ' singulière position canonique ' sans signification sur une échelle universelle ; 3° Le cardinalat a émergé, avec toutes ses caractéristiques importantes inchangées : il reste une institution faite pour des prélats de rite latin, supérieure en dignité à toute autre dans l'Église, *hormis la Papauté*, et plongeant ses racines intactes dans le diocèse de Rome. Quand on se souvient que le patriarcat s'est développé comme une sorte de couronnement de l'office épiscopal (étant donné qu'il a toujours été intimement associé avec le gouvernement d'anciens diocèses, généralement de fondation apostolique et a mis traditionnellement l'accent sur l'Église locale), alors que le cardinalat a été un office purement honorifique, appartenant à la Cour romaine (dans son développement, une fonction de la *potestas jurisdictionis* papale), il est difficile de voir dans cette dernière étape de l'évolution du Collège des Cardinaux autre chose qu'un recul en ce qui concerne le gouvernement collégial de l'Église par des *évêques*, désiré de façon si claire par les Pères de Vatican II ». (*Collegiality and the Cardinalate*, dans *The Christian Century*, 11 avril 1965, p. 490-491).

Dans la revue *Il Mulino* de Bologne (mars 1965), L. Pedrazzi

s'exprime ainsi : « Qui a lu ou étudié de près la Constitution dogmatique sur l'Église promulguée par Vatican II, n'y trouvera pas la moindre allusion au cardinalat. Le cardinalat n'appartient pas à la structure essentielle de la hiérarchie ecclésiastique. Semblable affirmation peut sembler obvie ou puérile ; cependant si elle est prise au sérieux, elle pose une série de problèmes. Il est nécessaire de réfléchir sur les relations qui doivent exister entre les énoncés dogmatiques de la Constitution sur l'Église et la vie concrète de l'Église elle-même. Il est évident que l'organisation pratique de la vie de l'Église — et cela vaut aussi de sa loi normale, le droit canon — doit être appuyée sur la réalité théologique et non le contraire. [...] Un fait demeure certain : trois patriarches orientaux sont parmi les nouveaux cardinaux. Or les patriarches, au contraire des cardinaux, ont trouvé — non sans difficulté, mais expressément — une place dans la constitution dogmatique sur l'Église. En outre, les deux décrets conciliaires sur l'œcuménisme et sur les Églises orientales catholiques ont donné, chacune selon ses perspectives propres, un grand relief à l'importance du patriarcat dans la conception historique, œcuménique et normative de l'expression de la communion dans la vie et le gouvernement de l'Église. Des cardinaux, on ne dit pas un mot. Les trois textes approuvés dans la III[e] session ont sanctionné la réalité et le rôle du patriarcat et ont lié son origine à la fondation apostolique des Églises particulières. A cette lumière, les patriarches apparaissent, selon la pratique des conciles œcuméniques de l'Orient et de l'Occident encore unis, le vrai sénat de l'Église, en communion avec le premier des évêques, celui de Rome, successeur de Pierre ».

Et l'auteur termine en rappelant le texte — pas assez clair, à son avis, concernant la collégialité — du discours prononcé dans l'*Aula* par le patriarche Maximos, le 6 novembre 1963. « La cour particulière de Rome, propre au diocèse de Rome, ne doit pas se substituer au collège des Apôtres, lesquels vivent dans leurs successeurs, les évêques. En d'autres termes, le collège cardinalice ne peut remplacer le collège épiscopal d'origine apostolique. Et Maximos IV suggérait la création d'un véritable Sacré Collège de l'Église universelle : celui-ci comprendrait les principaux évêques de l'Église. En premier lieu les patriarches résidentiels et apostoliques, reconnus des conciles œcuméniques des premiers siècles ; viendraient ensuite les Cardinaux-Archevêques selon le titre de leur cathédrale, et non selon le titre d'une paroisse de Rome ; enfin en ferait partie les évêques choisis dans les conférences épiscopales de chaque

pays. Comme il apparaît clairement dans cette proposition de Maximos IV, le nouveau sacré Collège serait axé sur l'épiscopat et avant tout sur les sièges patriarcaux et archiépiscopaux. L'épiscopat de droit divin, l'apostolicité des Églises particulières, étaient le ressort de cette expression de la collégialité, dans laquelle l'ordre juridique est fondé sur une réalité divine et sacramentelle. Si le cardinalat était mentionné, c'était en fait pour dire qu'il n'avait pas de signification authentiquement théologique, en face de la réalité de l'épiscopat, et de l'Église locale » (*I Patriarchi nel Sacro Collegio*, p. 256, 259, 260).

Le collaborateur de la *Revue nouvelle* prend position en ces termes :

« L'événement aurait même plutôt un mérite : celui de la clarté ; il manifeste le caractère romain des orientaux uniates, il déchire une illusion. Si le patriarche Athénagoras a reçu le patriarche Maximos avec effusion, c'est à l'homme et à son esprit œcuménique profondément sincère qu'il a voulu témoigner estime et admiration : on se leurrerait étrangement si on y voyait une reconnaissance quelconque de la dignité du patriarche grec melkite comme telle. C'est donc bien entre le catholicisme romain et l'Orthodoxie, entre leurs ecclésiologies respectives que doit s'établir le futur dialogue. — Sur ce dernier point toute fois, l'événement n'est pas sans importance. Le principe de la collégialité épiscopale est bien, comme l'on sait, une des bases fondamentales de l'ecclésiologie orthodoxe, et sa promotion au concile du Vatican II ouvrait, du côté de l'Église catholique, une perspective particulièrement favorable au dialogue avec l'Église sœur. Pour l'une et l'autre en effet, cette collégialité est fondée sur la consécration épiscopale qui agrège le consacré au Corps épiscopal succédant au Corps apostolique, et dans la vue catholique, le fait membre du Collège épiscopal en union avec son chef. Dans cette perspective, l'insertion des patriarches orientaux dans le collège cardinalice, dans les circonstances et les conditions que l'on sait et malgré la valeur qu'elle peut avoir pour la réforme de la Curie romaine, revêt une signification dont l'ambiguïté demandera à être éclaircie. C'est qu'en effet le cardinalat est une institution juridique et spécifiquement romaine, qui ne peut prendre le pas sur la réalité sacrale que constitue l'épiscopat et sur l'institution divine du Collège épiscopal fondé sur les Douze. C'est sur ce point, et non pas ailleurs, que toute la réflexion doit être dirigée et

l'attention alertée autour de l'événement qui nous occupe, si les décisions conciliaires, ne veulent pas être seulement *verba et voces* » (avril 1965, p. 392-396).

III. Un prophète de la liberté religieuse : le Père Lacordaire.

Les remous provoqués par l'ajournement, en dernière minute, du vote sur la liberté religieuse en la III[e] session du Concile, montrent combien cette déclaration tant attendue par le monde préoccupait les Pères.

Le débat n'est donc pas clos et il sera ouvert à nouveau dès le début de la 4[e] session, selon l'assurance donnée par le Cardinal Tisserant au nom du Conseil de Présidence. Nous voudrions profiter de ce délai pour verser au dossier de cette question un texte du Père Lacordaire, qui, bien avant le premier Concile du Vatican, se faisait déjà le champion de la liberté religieuse. Il s'agit d'un passage de l'*Éloge funèbre de Daniel O'Connell* (1775-1847) que le Père Lacordaire prononça à l'occasion de la mort du héros [1].

L'orateur, après avoir décrit la situation de l'Irlande et retracé à grands traits la figure d'O'Connell, rappelle que le bill d'émancipation des catholiques fut proclamé le 13 avril 1829. Il relève ensuite les causes de cette émancipation parmi lesquelles s'inscrit en tout premier lieu cette idée de la liberté de conscience, qui se vit « amenée à sa maturité par la force même des temps » (p. 174). « O'Connell qui la rencontra sur sa glorieuse route, la fit servir sans peine à l'accomplissement de son œuvre » (p. 175).

Lacordaire convie ensuite son auditoire à acclamer tous ceux qui ont travaillé à l'émancipation des catholiques et notamment les protestants :

« Louange, honneur, gloire et reconnaissance éternels à ces protestants d'Angleterre et d'Irlande, qui, avec la magnanimité d'un esprit vraiment patriotique et chrétien, ont favorisé la présentation, la discussion, l'adoption du bill qui a émancipé les catholiques ! » (p. 176).

Il exalte ensuite O'Connell qui, après trente ans de patiente ténacité « a fait luire enfin sur sa patrie le jour inespéré de la liberté

1. *Œuvres du R.P. Henri-Dominique Lacordaire, tome VIII. Notices et panégyriques.* Paris, Poussielgue, 1872, p. 161-193.

de conscience » (p. 177). Liberté de conscience qui va atteindre tous les continents où l'Angleterre étend son dominion :

« Les vaisseaux de l'Angleterre voguent désormais sous le pavillon de la liberté de conscience, et les innombrables peuples qu'ils touchent de leur proue ne peuvent plus séparer dans leur pensée la puissance, la civilisation, la liberté de l'âme, ces trois choses nées du Christ et laissées comme son héritage terrestre aux nations qui embrassent le mystère libérateur de sa croix » (p. 177-178).

Dans toute la première moitié du panégyrique il est surtout question de la *liberté de conscience.* Bien qu'elle soit la première des libertés, elle ne peut suffire. Elle implique et appelle toutes les autres libertés, elle entre ou sort avec elles :

« Toutes les libertés sont sœurs ; elles entreront ou elles sortiront le même jour toutes ensemble, famille, en effet, inséparable et sacrée, dont nul membre ne peut mourir sans la mort de tous » (p. 179).

Pour le Père Lacordaire, la liberté de conscience n'est qu'une étape qui doit aboutir à la liberté totale, civile et religieuse. C'est donc d'abord par elle — la liberté de conscience —, que O'Connell prépara l'affranchissement complet de ses concitoyens :

« Il estima que les droits de la conscience passaient avant tous les autres ; que là, dans cette servitude de l'âme, était le centre et le point d'appui de toute tyrannie, et que par conséquent il y fallait porter le premier coup » (p. 171).

Mais O'Connell alla plus loin. Aussi, en s'appuyant sur son exemple, le Père Lacordaire va réclamer sans équivoque la liberté religieuse :

« (O'Connell) entendait que tout serviteur de la liberté la voulût également et efficacement pour tous, non pas seulement pour son parti, mais pour le parti adverse ; non pas seulement pour sa religion, mais pour toutes ; non seulement pour son pays, mais pour le monde entier. L'humanité est une, et ses droits sont les mêmes partout, encore que leur exercice diffère selon l'état des mœurs et des esprits. Quiconque excepte un seul homme dans la réclamation du droit, quiconque consent à la servitude d'un seul homme, blanc ou noir, ne fût-ce même que par un cheveu de sa tête injustement lié, celui-là n'est pas un homme sincère, et ne mérite pas de combattre pour la cause sacrée du genre humain. La conscience publique repoussera toujours l'homme qui demande une liberté exclusive ou même insouciante du droit d'autrui ; car la liberté exclusive n'est plus qu'un privilège, et la liberté insouciante des autres n'est plus qu'une

trahison. L'on voit tel peuple arrivé à un certain développement de ses institutions sociales, s'arrêter tout court, ou même retourner en arrière. Ne vous demandez pas pourquoi. Vous pouvez être sûrs qu'il se passe au sein de ce peuple quelque sacrifice occulte du droit, et que les défenseurs apparents de sa liberté, incapables de la vouloir pour d'autres que pour eux, ont perdu le prestige qui la conquiert et qui la sauve, qui la conserve et qui l'étend. Fils dégénérés des saints combats, leur parole énervée roule dans un cercle vicieux où il suffit de les écouter pour leur avoir déjà répondu.

Il n'en fut jamais ainsi d'O'Connell ; jamais, en cinquante ans, sa parole ne perdit une seule fois le charme invincible de la sincérité. Elle vibrait pour le droit de son ennemi comme pour le sien. On l'entendait flétrir l'oppression de quelque part qu'elle vînt et sur quelque tête qu'elle tombât ; aussi attirait-il à sa cause, à la cause de l'Irlande, des âmes éloignées de la sienne par l'abîme des dissentiments les plus profonds ; des mains fraternelles cherchaient sa main de tous les points les plus éloignés du monde. C'est qu'il y a dans le cœur de l'homme honnête qui parle pour tous, et qui, en parlant pour tous, semble même quelquefois parler contre lui ; il y a là, dis-je, une toute-puissance de supériorité logique et morale qui produit presque infailliblement la réciprocité.

Oui, catholiques, entendez-le bien, si vous voulez la liberté pour vous, il vous faut la vouloir pour tous les hommes et sous tous les cieux. Si vous ne la demandez que pour vous, on ne vous l'accordera jamais ; donnez-là où vous êtes les maîtres, afin qu'on vous la donne où vous êtes esclaves » (p. 186-188).

Au Concile qui se prépare à proclamer la liberté religieuse, s'applique finalement ce que Lacordaire disait d'O'Connell : « (il n'est pas) d'un temps ni d'un lieu ; il parle pour les peuples présents et à venir, il leur donne l'exemple et le courage, il jette dans le monde une semence que le genre humain moissonnera tôt ou tard » (p. 184). R. BOTTEMAN.

IV. Publications concernant le Millénaire du Mont Athos.

Nous avons relaté en son temps l'ensemble des festivités qui eurent lieu, en Orient et ailleurs, pour célébrer ce grand jubilé (cfr notamment *Irén.* 1963, pp. 109, 256, 480). Plusieurs publications destinées à commémorer ces fêtes ont vu le jour depuis lors. En Grèce même, a paru un volume de l'*Annuaire de l'Association*

d'Études byzantines (t.32, Athènes, 1963), sous la direction du Prof. N.R. Tomadakis (cfr l'annonce dans *Irén.*, 1962, p. 85). La même année 1963, la revue *Nea Estia* d'Athènes (n° 875) faisait paraître un fascicule spécial de 283 pages consacré au jubilé de la Faculté de théologie de Salonique (« *Athonikê Politeia* », 1964, 712 pages). D'autre part, la Fraternité *Zoê* a publié un recueil intitulé *Monachisme et monde contemporain* (1964, 255 p.).

A ces ouvrages, nous ajoutons celui en deux volumes de nos Éditions de Chevetogne « *Le Millénaire du Mont Athos* »[1] dont le t.II est sorti de presse tout récemment. Ce second tome est édité conjointement par nos Éditions et par la *Fondazione Cini* de Venise, en raison du Congrès qui se tint, en septembre 1963, en ce centre incomparablement prédisposé à donner à cette manifestation un caractère grandiose. Les nombreux souvenirs historiques qui ont lié Venise à l'Orient, comme aussi la présence du petit monastère restauré par la *Fondazione Cini* dans ses murs, avaient invité les moines d'Occident à choisir cet endroit pour offrir à leurs frères d'Orient un hommage fraternel de vénération et de sympathie.

Le premier volume de cet ouvrage avait pu être présenté au Congrès de Venise. Comme un assez grand nombre des études qui le composent avaient été présentées au Congrès même, il s'est trouvé que le second tome a pu servir de mémorial des journées de Venise (3—6 septembre 1963), et en contient une description détaillée dans l'Introduction, ainsi qu'une liste de tous les participants.

Voici les études que contient ce second volume :

Dom Emmanuel LANNE, *L'interprétation palamite de la vision de saint Benoît ;* Dom Jean LECLERCQ, *Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental dans le haut moyen âge ;* Prof. Giuseppe SCHIRÒ, *Gregorio Palamas e la scienza profana,* Dr. Serge BOLSHAKOFF, *Parfeny Aggeev hegoumenos of Guslitsy (1807-1868), and some other Russian Athonite Monks of his time ;* M.J. Le GUILLOU, O.P., *L'Athos et la vie eucharistique ;* Dr. Ivan DUJČEV, *Le Mont Athos et les Slaves au moyen âge ;* R.P. André SCRIMA, *Les Roumains et le Mont Athos ;* Prof. Bruno LAVAGNINI, *Una missione all'Athos del monaco Azale ;* Dr. Antoine-Émile TACHIAOS, *Controverses entre Grecs et Russes à l'Athos ;* G. VALENTINI, S.J.,

1. *Le Millénaire du Mont Athos,* 963-1963. Études et Mélanges. T. I, 1963, in-8, 452 p., prix : 380 fr. ; t. II, 1964, in-8, 502 p. et nombreuses illustrations, prix : 510 fr.

Sviluppi teologici nell'Arte pittorica dell'Athos ; Prof. Paul M. MYLONAS, *L'architecture monastique du Mont Athos ;* Prof. A. XYNGOPOULOS, *Mosaïques et fresques de l'Athos ;* A. EMBIRICOS, *Manuel Pansélinos ;* Prof. Grigore NANDRIȘ, *Contribution à l'étude de la peinture murale de Lavra ;* P.Ș. NĂSTUREL, *Un épitrachilion roumain inconnu du monastère de Karakallou ;* Prof. Hamilcar S. ALIVISATOS, *L'état actuel du Mont Athos ;* R.P. André SCRIMA, *Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite ;* S.E. le Cardinal URBANI, *Parole conclusive del Convegno di Venezia ;* Geron PANTÉLÉIMON LAVRIOTIS, *Savants reçus à la bibliothèque des manuscrits de la Grande Lavra (1897-1961) ;* Dom Irénée DOENS, *Bibliographie de la Sainte Montagne de l'Athos.*

Nous attirons spécialement l'attention des orientalistes sur cette dernière bibliographie qui a demandé des années de labeur.

Nous croyons utile de reproduire également ici la table du premier volume paru en 1963, et dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de donner le détail :

Introduction par Dom Olivier ROUSSEAU; Jean DÉCARREAUX, *Du monachisme primitif au monachisme athonite ;* Prof. Paul LEMERLE, *La vie ancienne de saint Athanase l'Athonite composée au début du XI*[e] *siècle par Athanase de Lavra ;* Dom Julien LEROY, *La conversion de saint Athanase l'Athonite à l idéal cénobitique et l'influence studite ;* Dom Pierre DUMONT, *L'higoumène dans la règle de saint Athanase l'Athonite ;* Dr. Atanasio KOMINIS, *Un canone inedito in onore di Sant' Atanasio l'Atonita ;* Dr. Franz DÖLGER, *Kaiser und Mönch auf dem Athos ;* Dom Anscari MUNDÓ, *Alphonse V d'Aragon et le Mont Athos ; Dom Jean* LECLERCQ, O.S.B., *L'érémitisme en Occident jusqu'en l'an mil ;* Prof. J.M. MCNULTY, et B. HAMILTON, « *Orientale lumen* » *et* « *Magistra Latinitas* » *: Greek influences ou Western Monasticism* (900-1100) *;* Prof. Agostino PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani all' Athos nell'alto Medioevo ;* Dom Jean LECLERCQ, « *Sedere* » *: A propos de l'hésychasme en Occident ;* Prof. Dimitri DIMITRIJEVIĆ, *L'importance du monachisme serbe et ses origines au monastère athonite de Chilandar ;* Dr. Igor SMOLITSCH, *Le Mont Athos et la Russie ;* Jean KIRCHMEYER, S.J., *Hésychius le Sinaïte et ses Centuries ;* Prof. Paul EVDOKIMOV, *Le monachisme intériorisé.* Prof. Léon ZANDER, *Le monachisme — réalité et idéal — dans l'œuvre de Dostoïevsky ;* Dr. Constantin KONSTANTOPOULOS, *Le message de la Sainte Montagne au monde d'aujourd'hui ;* Dr. Nicolas ANTONOPOULOS, *La condition internationale du Mont Athos* ; Jean DARROUZÈS, A.A., *La liste des Prôtes de l'Athos.*

Bibliographie.

I. DOCTRINE

L. Ligier. — Péché d'Adam et Péché du Monde (Coll. Théologie 43 et 48) *T. I : L'Ancien Testament. T. II : Le Nouveau Testament,* Paris, Aubier, 1960-1961, 322 + 488 p.

Le premier volume de cette théologie biblique du péché est consacré à l'Ancien Testament et à la liturgie juive (surtout celle du *Yom Kippur*. L'étude débute par les prophètes : ce sont eux qui ont proclamé ou, on pourrait même dire, « révélé » le péché d'Israël. Il consiste surtout dans la désobéissance, l'orgueil, la méconnaissance de Dieu et l'incrédulité. Ce péché est universel : tous les peuples et toutes les classes sociales y sont solidaires ; la faute d'Israël est plus grave à cause de son élection ; le psaume 50 (hébr. 51) et des textes liturgiques parlent d'un mauvais penchant inné. Le péché de Gen. 2-3 rejoint la définition « prophétique » ; il consiste précisément dans la méconnaissance et l'incrédulité : l'homme veut connaître les choses indépendamment de Dieu (l'A. explique ainsi l'expression « connaissance du bien et du mal »). En divers endroits de l'Écriture, l'A. croit découvrir des traits appartenant au thème du péché d'Adam, spécialement chez les prophètes et à l'origine de la royauté (c'est ce que l'A. appelle la « Parabole royale »). Le dernier chapitre parle de la « conversion messianiqne » du péché d'Adam.

Le second volume couvre en principe tout le Nouveau Testament. L'A. s'excuse de s'être limité toutefois à l'examen des synoptiques et des écrits pauliniens, il a dû le faire faute de place et nous dit son regret d'avoir dû sacrifier les écrits johanniques et les Actes des apôtres. L'analyse des synoptiques veut nous montrer comment Jésus considère le drame de l'opposition entre lui et les chefs du peuple dans la perspective du drame de l'Éden. En ce qui concerne l'examen des textes pauliniens, notons le parallèle avec la liturgie juive du *Rosh-hashanah* et du *Yom Kippur* et même avec des anaphores orientales, surtout celle des *Constitutions apostoliques.* Dans la conclusion, l'A. distingue deux sortes de péché collectif : d'une part celle où tous les membres d'une communauté pèchent, bien qu'à des degrés différents, d'autre part celle du péché d'un seul représentant qui rejaillit sur tous. Ce volume donne en appendice plusieurs textes liturgiques, juifs et chrétiens, de même que d'abondants registres. Quant à l'ensemble de l'ouvrage, disons que nous avons à faire ici à une étude très fouillée, basée sur des examens minutieux et pleine d'aperçus attachants. L'A. est bien au courant de la littérature actuelle. On aurait souhaité un peu plûs de synthèse dans cet ouvrage, qui constitue certainement un apport précieux à la théologie biblique.

D. M. V. d. H.

Gaalyahu-Cornfeld. — Von Adam bis Daniel. Das alte Testament und sein historisch-archäologischer Hintergrund. Traduit de l'anglais par Hans Marfut et Rudolf Schmid ; Wurzbourg, Echter-Verlag, 1962 ; in-4, 558 p., 61 photos en couleurs, 354 photos en noir et blanc, 51 dessins et cartes.

Comme le sous-titre l'indique, l'A., en collaboration avec plusieurs spécialistes israéliens, a voulu présenter au lecteur attentif de la Sainte Écriture un manuel qui l'introduise au peuple dont les Saints Livres rapportent l'histoire avec Dieu, et qui, soulignant la parenté entre ce peuple et les autres peuples de l'Ancien Orient, rende possible une lecture raisonnée de la Bible. L'A. illustre avec beaucoup d'application et de précision scientifique les textes du canon hébreu, chapitre par chapitre, par des commentaires et des photos bien choisies. Les photos en couleurs ne sont cependant pas toujours réussies. Le texte commenté est toujours assez largement cité pour éviter des recherches fastidieuses. Nous suivons le chemin du peuple de Dieu à travers les siècles ; nous voyons comment il interprète les origines du cosmos et dans quelle relation avec le monde il comprend son Dieu. Les parallèles aux mythes de la création de l'Ancien Orient montrent combien le *Weltbild* d'Israël est enclos dans la pensée de son temps, et en même temps s'en dégage complètement. — Les grands personnages d'autrefois jaillissent des ténèbres et retrouvent une nouvelle vie : Abraham, notre père à tous, Isaac, Jacob. Un intérêt particulier est accordé au séjour du peuple hébreu en Égypte, car ce séjour et l'exode sous Moïse forment le « début de l'histoire d'Israël ». Il est impossible de retracer toutes les étapes de cette histoire mouvante, histoire du salut. Concluons par une citation du dernier chapitre qui nous semble caractériser le mieux la conscience de soi de ce peuple privilégié et résumer la pensée directrice de cet ouvrage : « De même que se développa la reconnaissance de la puissance et du caractère éthique de Dieu, l'idée qu'Israël est un peuple particulier grandit, au point de donner naissance à la *Weltanschauung* selon laquelle son Dieu est le maître tout-puissant du cosmos et que son peuple Israël est le centre de l'histoire du monde ».

D. G. Bg.

Michael Avi-Yonah. — Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmnds in den Tagen von Rom und Byzanz. Studia Judaica, Bd 2. Berlin, Walter de Gruyter, 1962 ; in-8, XVI-290 p.

Le célèbre historien, professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, nous présente l'adaptation allemande de son onvrage *Bijemei Roma u-Bizantion* paru en 1re édition en 1946. Quelques suppressions ont été apportées, soit que la pensée de l'A. ait changé, soit que les exigences du lecteur européen soient différentes. M. A. y traite des temps où naquit le Talmud, qui devait marquer profondément le judaïsme postérieur. Le problème est situé dans son cadre historico-social et non point sous le seul angle des persécutions et souffrances du peuple apatride. Pour les chrétiens, l'époque préconstantinienne et les trois siècles suivants jusqu'à la conquête arabe, virent la formation de l'Église et son établissement dans des cadres qui, au cours des temps, évoluèrent peu, si bien que l'on

parle de l'Église constantinienne comme on parle du judaïsme talmudique. Mettons en évidence les périodes-clés du temps dont s'occupe l'A. : le développement de la question juive à partir de la guerre de Bar-Kochba jusqu'à l'avènement de Constantin, avec le chapitre fort intéressant sur les relations entre juifs et chrétiens ; la courte mais importante période de Julien, le grand assaut contre le judaïsme, à partir de Théodose Ier, et finalement l'époque de la conquête perse qui mit fin aux longs combats entre Byzantins et Perses, mais qui privait également les juifs de leurs espoirs de reconstitution d'un état indépendant. — Bien que cette période de cinq siècles fût politiquement une défaite, «les chefs du peuple réussirent à forger la cuirasse de la loi normative, si forte qu'elle devait protéger le peuple au cours des quarante-trois générations suivantes ». Seulement le réveil des idées nationales au temps du Romantisme, se renforça au sein du peuple juif et amena la réalisation de ce qui fut la grande nostalgie : la reconstruction de l'ancien état, nostalgie qui ne s'éteignit pas au cours de presque deux mille ans. D. G. Bg.

Roy A. Stewart. — Rabbinic Theology. An Introductory Study. With a Foreword by Raphael Loewe. Edimbourg et Londres, Oliver and Boyd, 1961 ; in-8, XVI-202 p.

Ce livre ne veut pas donner un exposé exhaustif de la théologie rabbinique, mais plutôt fournir au lecteur anglais, juif ou chrétien, une vue d'ensemble, en un langage accessible à tous, d'un problème réservé aux seuls spécialistes. La théologie rabbinique est certes pour les deux religions d'un intérêt constant, et il est surprenant qu'un nombre aussi grand de savants chrétiens s'en soient occupés, et aient apporté la précieuse contribution de leurs travaux fondamentaux. Le présent livre en est un nouvel exemple. L'A. a essayé de diviser la matière immense en des catégories générales, pareilles au choix de textes paru en traduction allemande chez Goldmann, ce qui rend plus aisé aux débutants la pénétration dans le vaste champ des textes auxquels l'A. renvoie. Les sources sont choisies pour être accessibles aux étudiants qui ne peuvent recourir aux textes originaux. Cette division, dont le but est entièrement pédagogique, doit cependant être dépassée : au lecteur de pénétrer dans la littérature rabbinique en allant au-delà de ses cadres de pensée et de ses préjugés. Une bibliographie et un index des lieux bibliques et rabbiniques complètent cet ouvrage utile. D. G. Bg.

S. Kulandran. — Grace in Christianity and Hinduism. Londres, Lutterworth, 1964 ; in-8, 280 p., 42/-

« La grâce est un sujet central dans le christianisme comme dans l'Hindouisme » dit H. Kraemer dans une brève présentation. Aussi l'évêque Kulandran (Église de l'Inde du Sud) consacre-t-il les cent premières pages à établir la doctrine des chrétiens sur cet important sujet. L'on peut déjà faire son profit des trois chapitres sur le N. T., S. Augustin et Luther. La seconde section de l'ouvrage comporte aussi trois chapitres : Montée du théisme hindou, le Vaishnavisme et le Saivisme, qui sont les deux plus importantes fractions de l'hindouisme. L'explication de

l'hindouisme et des deux tendances est à la fois concise et éclairante mais au cours de son exposé, l'A. souligne ce qui se rapporte à la grâce. Enfin, dans la troisième section, nous trouvons la comparaison entre hindouisme et christianisme sur ce sujet. Les divergences comme les points de convergence sont loyalement soulignés. Nous devons admirer dans l'hindouisme — quelle que soit la tolérance de ses Écoles pour des vues opposées aux leurs — la quête perpétuelle d'un Dieu unique qui réponde au besoin inné de l'homme. Nous ne pouvons que citer quelques points, pour attirer l'attention sur l'intérêt actuel de cet ouvrage : opposition entre le Karma (les œuvres) et la grâce (voir surtout les pp. 216 et ss.) ; un Dieu personnel attentif à aider l'homme ; création, péché, rédemption nécessaire, médiateur, fins dernières, justification, etc (cfr pp. 224 à 249). Et cependant une différence absolue subsiste : l'Incarnation est unique, événement définitif et non un des multiples avatars. Ne manquent pas les indications sur la littérature, les grands théologiens et écrivains hindous, ni les citations de textes si voisins, dans leurs expressions, de l'Écriture Sainte. L'A. nous fait pénétrer dans l'essence même du problème religieux : les relations entre Dieu et l'homme. C'est donc un livre de base pour le dialogue avec les religions non chrétiennes.

D. Th. Bt.

Sozomenus Kirchengeschichte. Édité par Joseph Bidez. (GCS, 50). Berlin, Akademie-Verlag, 1960 ; in-8, LX-526 p.

M. Bidez († 1945) nous avait donné jadis un « Philostorge » dans cette collection (1913). Il avait depuis longtemps travaillé à l'édition critique de Sozomène, pour laquelle ses collaborateurs ou aides comme L. Parmentier et plus tard H. G. Opitz étant morts l'un après l'autre, il n'avait livré à la publication sur la tradition manuscrite de l'*Histoire ecclésiastique* qu'un fascicule des « Texte und Untersuchungen » en 1908 (n° 32, 2b). L'édition, prête depuis longtemps et qui aura été en chantier environ un demi-siècle, n'a pu être réalisée que récemment, et c'est à M. G. C. Hansen qu'on la doit. Elle comprend, outre une introduction de 60 pages et l'édition critique du texte des 9 livres, un index biblique, un autre des citations d'auteurs anciens, un lexique historico-géographique des noms propres et deux index philologiques et grammaticaux, tous suppléments dûs à M. Hansen. L'A. qui comptait parmi les grands hellénistes de son temps, avait été l'objet d'un hommage particulier dans la dédicace d'un recueil (*Byzantion*, IX, 1934) de son ami et admirateur, Henri Grégoire, décédé en septembre dernier.

D. O. R.

Cyrille d'Alexandrie. — Deux dialogues christologiques. (Coll. « Sources chrétiennes », 97). Introd., texte, critique, traduction et notes par G.-M. de Durand, o. p.. Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-8, 556 p.

Clément d'Alexandrie. — Le Pédagogue II. (Coll. « Sources chrétiennes », 108). Texte grec. Traduction de C. Mondésert, notes de H.-I. Marrou. Ibid., 1965 ; in-8, 246 p.

Deux importants traités christologiques de S. Cyrille sont publiés ici, avec apparat critique au texte grec, longue introduction, notes, excursus

et index : le *De Incarnatione Unigeniti* et le *Quod unus sit Christus*. L'édition de Migne, qui corrigeait déjà celle, assez mauvaise, d'Aubert, avait été dépassée par le texte qu'en avait donné P. E. Pusey, le fils du grand tractarien, en 1877, dans son édition oxonienne de S. Cyrille et que son père avait traduit en anglais dans sa *Library of the Fathers*. Un autre patrologue, O. Bardenhewer, en fit la traduction allemande dans la *Bibliothek der Kirchenväter* en 1935 : ce fut son dernier travail avant sa mort. Voici maintenant un texte français excellent et lisible. En plus, l'édition présente, tout en profitant des travaux des devanciers, l'améliore considérablement, et apporte en même temps une riche contribution à l'étude des œuvres cyrilliennes. Nous avons cherché vainement le traité sur l'unité du Christ à la page 270 comme l'indique la table.

On voudra bien se reporter, pour situer le IIe livre du Pédagogue de Clément, à ce que nous avions dit du premier dans *Irénikon*, 1961, p. 111-112. Ce travail était celui d'une équipe diligente, que dirigeait alors M. Marrou, et venait illustrer ce que celui-ci avait écrit sur l'Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Les notes de ce nouveau volume sont encore le résultat de ce travail. Mais la traduction en a été faite par le P. Mondésert, directeur de la collection Sources chrétiennes. Il faudra attendre la parution du IIIe livre, qui semble être promise pour bientôt, pour bénéficier de toutes les glanures que ce travail a sans doute laissées sur son chemin, et qui nous vaudront nous l'espérons, de copieux et précieux index. D. O. R.

Saint Augustin. — Traités anti-Donatistes, vol. II. (Oeuvres de St Angustin, t. 20, 4e série). Trad. de G. Finaert, Introduction et notes par G. Bavaud. Bruges, Desclée de Brouwer, 1964 ; in-12, XLVIII-618 p.

Nous avons recensé l'an dernier (*Irénikon* 1964, p. 143-144) le premier vol. des écrits anti-donatistes de S. Augustin publiés dans cette collection. Voici le second, comprenant les sept livres importants du *De Baptismo*. Cet ouvrage est au cœur de toute une série de problèmes âprement discutés au temps du saint docteur, et il a eu aussi de grandes répercussions dans la théologie. Le texte latin est celui de Petschenig, paru autrefois dans le *Corpus* de Vienne ; la traduction, du P. Finaert A. A. qui avait traduit également les traités anti-donatistes de la première série; l'introduction et les notes sont du chanoine G. Bavaud, de Fribourg (Suisse). Relevons dans les notes complémentaires, généralement très travaillées, les notes 8, sur les *Rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament ;* 9, sur *La faute de Pierre blâmé par Paul ;* 11, sur *L'autorité des conciles pléniers* et 34, sur l'*Ecclésiologie de Jean Huss* comparée à celle de saint Augustin.

D. O. R.

R. P. C. Hanson. — Tradition in the Early Church. Londres, SCM Press, 1962 ; in-8, 288 p.

Dans cette étude dirigée en bonne partie contre les deux sources, M. H. qui nous avait donné un travail important sur la Tradition chez Origène, examine dans quelle mesure pourrait exister une tradition (historique) originale et qui serait pleinement indépendante du Nouveau

Testament. Il répond négativement, après avoir étudié la tradition orale (apostolique et subapostolique) et les différents niveaux de la tradition aux trois premiers siècles. Tout d'abord le credo baptismal (interrogatoire) puis la Règle de Foi, plus large et qui sera relayée au IVe siècle par les credos déclaratoires antihérétiques. Sans méconnaître son importance, M. H. estime que la Règle de Foi ne représente pas une tradition originale mais une interprétation de la portée générale de l'Écriture, sans subordination de cette dernière. Il note qu'un abandon de la Règle entraîne le rejet d'une partie du Nouveau Testament. Les rites et les coutumes sur lesquels l'enquête est très détaillée sont matière d'une tradition secondaire, mais qui en fait ne remonte que très rarement aux Apôtres, tout en jouant un rôle non négligeable dans la vie de l'Église. Pour la question du Canon, on retrouve la position de M. Cullmann. En conclusion, l'A. condamne les « deux sources » mais accepterait une règle de foi très ancrée dans l'Écriture et en livrant le sens général. Il marque son désaccord, peut-être un peu hâtivement, avec la notion d'interprétation ecclésiastique plus large (de genre « midrashique ») remontant aux Apôtres et dont le P. Congar avait souligné l'importance dans *La Tradition et les Traditions*. La question du développement reste donc ici le point sensible. Ouvrage de valeur, montrant bien la souveraineté de l'Écriture, mais parfois durci et tendu par certaines présuppositions « évangéliques ». D. H. M.

E. L. Kendall. — A Living Sacrifice. A Study of Reparation. Londres, SCM Press, 1960 ; in-8, 174 p.

Dans ces pages attachantes, Miss K. met en valeur la Réparation comme une catégorie essentielle de la Rédemption, dont l'exercice est lié à la conception de l'Église comme Corps du Christ. Elle recherche la véritable assiette de cette partie non négligeable de la vie chrétienne, dans le domaine biblique, patristique, doctrinal et liturgique. Ce faisant elle indique aussi la voie, pour éviter pas mal d'extravagances auxquelles peuvent conduire certaines présentations unilatérales et peu théologiques, hélas parfois courantes dans certains secteurs du catholicisme et même du protestantisme. Cet ouvrage d'une érudition de bon aloi nous paraît important pour la vie du chrétien moderne, soucieux de s'insérer dans le grand courant rédempteur en achevant « ce qui manque aux souffrances du Christ ». D. H. M.

Anthony T. Hanson. — The Pioneer Ministry. Londres, SCM Press, 1961 ; in-8, 176 p.

L'A. considérant peut-être un peu vite comme définitivement ruinée la thèse « catholique » sur la succession apostolique, à la suite de l'échec des tentatives d'explication par la notion de *schaliach*, reprend la question, en concentrant son attention sur la doctrine du ministère, telle qu'elle lui paraît s'exprimer chez S. Paul, dans les deux lettres aux Corinthiens. Son souci est surtout d'étudier la relation ministère-Église négligée en général. Bien qu'essentiel, le Ministère ne comporte rien en propre qui n'appartiendrait à l'ensemble de l'Église. L'exégèse est parfois subtile sur

des passages connus pour leur obscurité. Toute idée de succession par rapport aux Douze serait à écarter. Ces derniers — et on rejoint ici Hort, *The Christian Ecclesia*, 1897 — ne sont pas les chefs de l'Église mais, en tant que « Reste fidèle », n'auraient qu'un rôle de pionnier par rapport à l'Église. Aussi n'y a-t-il aucune raison de ne pas multiplier les « apôtres » chez S. Paul. L'A. retrace brièvement l'évolution vers l'idée de succession ; Rien sur les Pastorales, les commentaires sur Clément et Ignace sont assez rapides. Il examine ensuite dans quelle mesure — parfois limitée — les Réformateurs ont retrouvé la doctrine néotestamentaire et poursuit par des réflexions sur le débat moderne, en critiquant les vues des anglicans récents, de Lightfoot à Mascall et en tirant des conclusions pour l'Église actuelle dans le sens du seul *bene esse* — très souligné — de l'épiscopat historique. C'est le baptême qui fait l'unité de l'Église ; le ministère n'a pour rôle que de manifester cette unité préalable. Ce livre original devrait aider à la poursuite du dialogue, sur des bases élargies.

D. H. M.

Adrian Hastings. — One and Apostolic. Londres, Darton, Longman et Todd, 1963 ; in-8, 200 p. 307 /-

Tout en étant un ouvrage de controverse, cet essai, qui est le fruit ultime d'une thèse à la Propagande et qui a paru vers la fin de la première session du Concile, se veut un progrès en ecclésiologie catholique. On y retrouve la thèse catholique classique, avec un accent plus marqué sur le caractère sacramentel de la société ecclésiastique. L'A. se situe dans le prolongement de la synthèse élaborée par l'Abbé de Downside, Dom B. C. Butler, *The Idea of the Church* (cfr *Irénikon*, 1963, p. 562). Le P. H. part du développement doctrinal qui nécessite, comme l'a souligné déjà Newman, une autorité infaillible, elle même porte-parole d'une unité infrangible. On pourrait toutefois se demander si des définitions dogmatiques sont appelées à scander sans cesse la vie de l'Église, alors qu'elles sont sources de difficultés même pour les chrétiens les plus proches de nous. L'A., dans le corps de l'exposé, examine en détail la théologie de l'unité et de la divisibilité de l'Église chez une série de théologiens anglicans récents tels que Lacey, Greenslade, Ramsey et Mascall, pour conclure qu'en dépit de la dénonciation du juridisme romain, cette conception d'une unité purement sacramentelle — et qui hésite entre l'épiscopat et le baptême comme critère d'unité — s'avère en fait trop peu sacramentelle : elle admet en effet l'existence de plusieurs communions au sein de l'Église. Elle ne correspond pas non plus à ce que tenait l'Église ancienne et à ce qui demeure la conception de l'Église orthodoxe comme de l'Église catholique : une seule communion au-delà de laquelle il n'y a plus d'Église. Dans un chapitre assez documenté, sont étudiées les relations entre appartenance à l'Église et validité des sacrements, au terme duquel des inconsistances sont relevées dans le « pseudo-cyprianisme » anglican. Ce travail est bien informé sur l'anglicanisme et rédigé avec clarté ; cependant il demeure un peu apologétique : rien sur le statut des Églises, seulement des individus unis à l'Église *voto*. Et sur le fond de la question, l'A. simplifie le problème en le limitant à une confrontation avec l'anglicanisme. On parle certes de la notion que l'Église orthodoxe se fait de

l'unité, mais il n'y a pas de considération sérieuse de ce qu'entraîne le schisme entre les patriarcats orientaux et celui d'Occident, événement qni se situe dans une autre ligne que les ruptures occidentales. Une réflexion concrète sur ce sujet, qui serait en liaison avec une théologie des patriarcats, amènerait probablement à voir les choses dans une lumière assez différente. Et puis la notion d'appartenance à l'Église ne serait-elle pas un peu analogique ? D. H. M.

S. L. Greenslade. — Schism in the Early Church. Londres, SCM Press, 1964 ; in-8, 254 p., 16/-

Réédition de l'ouvrage important du Dr. G. paru en 1953 (cfr *Irénikon*, 1953, p. 438), particulièrement bienvenue à l'heure actuelle. L'A. a ajouté une préface où il considère les objections que lui a faites l'Abbé B. C. Butler dans *The Idea of The Church*. Cette réponse, inévitablement trop brève, est assez fortement marquée par les convictions *evangelical* du professeur d'Oxford, mais certaines de ses remarques nous paraissent valoir, tout au moins, en ce qui concerne l'Église Orthodoxe. A la lumière des conclusions tirées d'une prise de conscience de l'Église ancienne sur la question du schisme, terrain où se place M. G., la réponse serait beaucoup moins valable au plan des Églises issues de la Réforme, étant donné les fortes ruptures de continuité. Mais la réflexion devra se poursuivre. L'A. a complété la bibliographie et ajouté quelques notes utiles.

D. H. M.

B. Leeming S·J. — The Churches and the Church. 2e édition, Londres, Darton, Longman et Todd, 1963 ; in-8, XII et 364 p., 42/-.

Réédition de l'ouvrage utile du P. L. paru en 1960 (cfr *Irénikon*, 1961, p. 419). Nous avions alors signalé les mérites et les défauts de cette somme. Cette seconde édition, en pleine période conciliaire, nous fait réaliser les progrès accomplis en ces matières. Si cette initiation est claire et documentée, elle se situe plutôt dans la première phase de l'« œcuménisme catholique », avec l'Instruction du St-Office, comme « grande Charte » (C. Boyer) (p. 264). Un *postscriptum* de l'automne 1962 décrit les derniers développements jusqu'à cette date tant du côté du COE que de l'Église catholique. D. H. M.

O. Casel. — La Fête de Pâques dans l'Église des Pères. Traduit de l'allemand par J. C. Didier. (Coll. Lex Orandi, 37) Paris, Éd. du Cerf, 1963 ; 160 p.

Cet ouvrage veut mettre en lumière la forme et le sens primitifs de la célébration pascale ; il parut pour la première fois sous le titre *Art und Sinn der Ältesten christlichen Osterfeier* dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 14 (1934). Ce sont des témoignages des IIe et IIIe siècles qui nous livrent la pleine richesse de l'ancienne conception, correspondante à la théologie néo-testamentaire (surtout Paul et Jean) : unité du mystère du Christ, reliant intimement sa mort et sa résurrection et incluant même tonte son œuvre, depuis l'incarnation jusqu'au retour glorieux. Ainsi ressort aussi le sens de l'Eucharistie pascale : célébration mystique de la

mort et de la résurrection du Christ. A partir du IVe siècle, le sens primitif s'estompe peu à peu, sans toutefois disparaître complètement : l'A. décrit l'évolution ultérieure de la fête à Jérusalem, Antioche et Rome ; on voit comment d'une part des fêtes naissent qui sont indépendantes du cycle pascal et comment d'autre part la célébration pascale est répartie sur plusieurs jours, selon la succession chronologique des événements. L'ouvrage se termine sur le souhait de la restauration de la nuit pascale ; D. O. C. n'a pas pu voir la réalisation de ce vœu († 1948), mais « c'est bien pour une grande part à ses efforts que nous devons cette restauration » (note du Traducteur p. 152). D. M. V. d. H.

J. A. Jungmann S. J. — Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1963 ; in-8, 187 p.

L'A. poursuit ici les réflexions de son ouvrage *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Ratisbonne, 1936) qui fut très discuté en son temps. Selon lui, les circonstances actuelles exigent que le fidèle soit davantage conscient du message chrétien. L'annonce de ce message doit être centrée plus clairement sur la personne vivante du Christ. Afin de retrouver le sens original (et de là l'essence) de divers éléments constitutifs de l'enseignement et du culte de l'Église, l'A. fait un examen historique de l'annonce du message chrétien tel qu'il se fait dans la sainte Écriture, la liturgie, la catéchèse, l'art, les dévotions etc... Il s'arrête plus spécialement aux points suivants : image du Christ, dévotion mariale, Église, grâce, eucharistie, prière, peuple en prière. Cet examen montre comment on en est arrivé peu à peu au stade où beaucoup de chrétiens ne connaissent plus qu'un amalgame de vérités religieuses abstraites et d'obligations sans lien. Il faut unifier les connaissances religieuses et surtout travailler à rendre aux chrétiens la fierté provenant d'une conviction d'une union au Christ et les libérer ainsi d'un fardeau qu'ils supportent uniquement par crainte ou par pure habitude. Notons que l'A. ne condamne pas le christianisme de tradition, mais qu'il le juge insuffisant aujourd'hui. D. M. V. d. H.

Jean Bosc. — L'Unité dans le Seigneur. (Coll. Nouvelle Alliance), Paris, Éd. Universitaires, 1964 ; in-8, XV-288 p.

Id. — La Foi chrétienne. Accords et divergences des Églises. (Coll. Mythes et religions). Ibid., 1965 ; in-12, 136 p.

« Comment l'Église se soumet elle-même à son Seigneur et se pose comme Église dans la reconnaissance des dons qui lui sont faits » ? (p. 11). En cherchant à répondre par un ouvrage organique à cette question fondamentale, l'A. est amené à considérer aussi, outre de nombreux problèmes concernant l'unité et la séparation, celui de la Mission au sens large. Reconnaissant que les Églises évangéliques du XVIe siècle « ont manqué de la conscience aiguë de la vocation missionnaire de l'Église » (p. 115), il établit en deux longs chapitres l'unité et l'ordre de l'humanité (Jésus-Christ chef et ordonnateur originel, final et actuel de l'Église), vers lesquels à partir de ses profondeurs *évangéliques*, tend toute l'énergie du christianisme. La conclusion : « Le service de l'Église au monde »

nous montre celle-ci « toujours sous le signe d'une tension permanente », qui explique tous les écarts et toutes les imperfections. « Que sa faiblesse, ses infidélités, sa misère viennent sans cesse déformer son obéissance, cela est certain. Mais la promesse de son Seigneur est toujours là pour elle, et elle peut y revenir dans la repentance de la foi et le renouvellement de sa grâce » (p. 288). L'ouvrage est conçu certes dans les grandes lignes de la théologie de la Réforme à laquelle appartient l'A., mais il l'est avec une ouverture constante sur les améliorations qui se produisent dans toutes les Confessions en fonction d'une réparation de la rupture. Il est l'écho du grand dynamisme œcuménique, dont nous savons que M. J. B. est un des ouvriers.

Dans son second ouvrage, l'A. nous expose en sept chapitres les principales articulations d'un éventuel dialogue œcuménique en déblayant d'une manière très sereine les questions sur lesquelles on peut, entre protestants, catholiques et orthodoxes, se sentir en accord : (Foi commune, climats et spiritualités, Écriture et tradition, Doctrine de la grâce, Ecclésiologie, Vie sacramentelle, Vérité dans la charité). Cet accord peut exister sur beaucoup de points, ou, disons mieux, sur beaucoup de perspectives, dans la mesure où l'on voudra se libérer des implications rigides suggérées par les passions autant que par les problèmes eux-mêmes. Non que toutes les difficultés soient éludées ; au contraire : le dernier chapitre le montre très bien. Mais une manière de prendre les questions, qui met l'accent sur les ouvertures sereines permet d'approcher ainsi la psychologie de l'autre — ou des autres —, et d'y découvrir des aspects nouveaux. Il nous a paru que ce petit ouvrage préparait un genre de dialogue dans lequel on s'engagera de plus en plus dans les relations entre les confessions chrétiennes, et qui se révélera peut-être le meilleur.

D. O. R.

Geoffrey Curtis. — Paul Couturier and Unity in Christ. Londres, SMC Press 1964 ; in-8, 366 p.

« Je ne connais pas de saint qui depuis la mort des apôtres du Christ ait fait plus que Paul Couturier pour entraîner le monde en union avec son Sauveur ». Dans cette phrase de la Préface, est exprimée toute l'admiration de l'A. pour celui dont il a été un ami intime et à qui il a consacré ce livre admirable. Venant de la plume d'un prêtre et religieux anglican — le Père Curtis est membre de la Communauté de la Résurrection à Mirfield, depuis de longues années activement engagé dans l'œcuménisme de notre époque —, cet ouvrage est un merveilleux témoignage d'amitié et de vénération. Il en est un aussi de reconnaissance envers Dieu, qui si visiblement, dans le cas de l'abbé Couturier, a choisi ce qui est faible pour réaliser de très grandes choses, pour changer l'atmosphère de notre monde chrétien divisé et donner au mouvement œcuménique universel d'aujourd'hui sa vraie profondeur, son cœur : la prière. Ce livre doit beaucoup à l'ouvrage bien connu du Père Maurice Villain, S. M., *L'Abbé Paul Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne*, mais il jette manifestement un éclairage très spécial et encore inédit sur la vie de l'abbé, en sorte que, même en français, il ne ferait pas double emploi avec la biographie de base du P. Villain. On y trouvera une foule d'informations et d'obser-

vations originales, parfois fort pertinentes dans leur flegme anglo-saxon. Nous avons aimé en particulier les trois chapitres 14, 15 et 16 sur les contacts avec les anglicans. Mais tout ce qui, dans cette émouvante histoire, concerne le monde orthodoxe est également fort bien raconté, l'A. ayant connu personnellement la plupart des attachantes figures qu'il mentionne. Cet ouvrage a déjà rencontré un grand succès en Angleterre et nous nous en réjouissons profondément. Nous lui souhaitons une diffusion très large dans toutes les régions d'expression anglaise, car il proclame d'une façon vraiment heureuse l'important message de « l'apôtre de l'amour et de la charité » (titre du chap. 23), que fut ce grand chrétien, l'abbé Paul Couturier. D. T. S.

Vittorio Subilia. — The Problem of Catholicism. Londres, SCM Press, 1964 ; in-8, 190 p.

Le Doyen de la faculté vaudoise de Rome examine, avant la première session conciliaire, le renouveau de l'Église catholique, sur le terrain de l'œcuménisme, de l'intégration des vérités complémentaires, enfin des tendances réformistes. L'exposé est marqué de réserves. L'A. conclut à l'impossibilité d'une réforme dogmatique et en explique les raisons dans la seconde partie, révélant la source de divergences essentielles avec — il faut le dire —, un protestantisme plutôt extrême. La version catholique du christianisme aurait en effet été pénétrée par le mythe gnostique de l'homme total, lequel a faussé l'ecclésiologie dès la fin de la période apostolique (S. Ignace) et même en certaines ambiguïtés de l'Épître aux Éphésiens. S. Augustin a achevé cette perversion avec sa notion du *Christus Totus*. En ordre secondaire, le juridisme (légalisme) romain déjà à l'œuvre chez Clément. La conséquence fut le transfert à l'Église de la triple fonction prophétique, sacerdotale et royale et une divergence radicale portant en dernière analyse sur le problème de Dieu, laquelle ne paraît pas pouvoir être comblée, même si catholiques et protestants doivent porter ensemble de fardeau de l'œcuménisme. D. H. M.

Hans Dehnhard. — Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften « De Spiritu Sancto ». Berlin, Walter De Gruyter, 1964 ; in-8, 100 p.

Cette thèse de doctorat, présentée en 1961 à la Faculté de Philosophie de Marbourg, soulève la question de la présence des concepts extrabibliques dans les écrits de pneumatologie de S. Basile : *De Spiritu Sancto* (DSS) et *De Spiritu* (DS), petit écrit qui se trouve à la fin du Ve livre du *Contra Eunomium*. Le problème des sources païennes dans les auteurs chrétiens est un domaine de recherches controversé ; il est particulièrement aigu pour ce qui regarde le milieu cappadocien. Dans le cas de Basile, il est compliqué au surplus par la mise en question de l'authenticité du DS. L'A., après une revue historique des travaux critiques sur le sujet, admet l'attribution à S. Basile du DS. Dans l'état actuel des recherches, il déclare faire confiance aux « Études plotiniennes » du P. Henry. Toutefois, il évite les a-priorismes injustifiés en concédant que bien des intermédiaires ont pu transmettre la pensée plotinienne aux Pères cappadociens (Por-

phyre, Origène) sans pencher vers une solution définitive. — Dans la plupart des chapitres, on trouvera une confrontation des textes basiliens avec les documents qui présentent le plus d'analogie avec eux : c.à.d. le *περί τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (Plot., Enn., V, 1). — L'exégèse des textes ne se perd pas derrière la ressemblance frappante des passages ou l'identité des mots, et en sait dégager la différence des postulats théologiques de base : la philosophie grecque donne des *προπαιδεύματα*, mais l'enseignement chrétien s'en sert pour un meilleur éclaircissement des Écritures. Voilà le résultat le plus immédiat de l'examen poursuivi autour de plusieurs documents : les Écrits de Basile, les Ennéades de Plotin, le *περί ἀρχῶν* d'Origène, le Symbole de Grégoire le Thaumaturge. — Dans les brèves conclusions (on les aurait souhaitées quelque peu plus étendues dans un sens spéculatif), D. exprime un jugement assez nuancé : s'il n'a pu découvrir une évidente utilisation de Plotin dans DSS, il ne peut pas en dire autant pour DS. Dans ce dernier les *κοιναί ἔννοιαι* sur le Saint-Esprit ne se limitent pas à l'Écriture et à la Tradition chrétienne (*Kirchliche Gemeinüberzeugung*) mais semblent aussi tenir compte, dans une certaine mesure, de la tradition philosophique. D. D. Gl.

Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. IIe période, t. XII, XIII, XIV, publiés sous la direction de G. Th. Zoras. Athènes 1961/62 ; 1962/63 ; 1963/64 ; in-8, 570, 608, 612 p.

Des 54 études que groupent ces 3 volumes de mélanges historiques et philologiques, nous ne pouvons en épingler que quelques-unes. Dans le t. XII, le Prof. Zoras reprend un thème qu'il a déjà étudié a maintes reprises : l'œuvre poétique du Crétois Marinos Falieros (XVIe s.). On conserve de son œuvre 5 poèmes dont l'un à thème religieux. « *Récit et Rêve* » a déjà été publié par G. Zoras en 1940 d'après le *cod. Ambros. Y 89* ; en voici une seconde édition d'après le *cod. Vat. gr. 1563*, et l'éditeur nous promet une collation du troisième Ms connu de ce poème (*cod. Neapol. gr. III, B. 27*). Poème érotique faible d'inspiration, il est cependant un témoin linguistique et ethnographique important. Onze pages de notes commentent les 746 vers du dialogue entre le poète, sa bien-aimée, l'Amour et le Destin. — A côté des études du Prof. Daskalakis sur les débuts de l'indépendance grecque et les œuvres révolutionnaires de Rigas Velestinlis, nous citerons encore les nombreuses contributions du Prof. C. Vourveris, président de l'*Association Humaniste Grecque*, fondée en 1959. Le programme de cette Association, tel qu'il fut défini par son président au 1er Congrès de dialectologie générale à Louvain et à Bruxelles en 1960, est double : promouvoir l'instruction humaniste du peuple grec, et favoriser les études scientifiques de l'Antiquité grecque. Comme illustration de ces efforts, on lira la longue et suggestive « Explication humaniste de Philoctète de Sophocle » (t. XIII, p. 129-253), ainsi que l'essai de synthèse des relations culturelles et de la position de la Grèce contemporaine en face de l'antique Hellade (*Alt-Hellas und neugriechische Kultur*, t. XII). Signalons enfin que la deuxième partie des Annuaires est consacrée à la vie interne de l'École philosophique, et que l'on y trouve, outre la nomenclature du personnel enseignant, des indications sur le mouvement scientifique de l'École. D. T. H.

Friedrich Lorentz. — Der kaschubische Dialekt von Gorrenschyn. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, Nr. 19). Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8 X-84 p.

C'est une étude vieille déjà de 60 ans que l'Institut de Slavistique de Berlin et le Prof. H. H. Bielfeldt publient, 20 ans après la mort de l'A. C'est en effet le plus ancien ouvrage de F. Lorentz sur la dialectologie kachoube, dont il fut un maître incontesté. Qu'il nous suffise de rappeler son « *Pomoranisches Wörterbuch* » (*Irénikon*, XXXII [1959], p. 516) que la mort l'empêcha de terminer. — Pour rédiger la présente monographie, l'A. s'est exclusivement servi des informations orales qu'il recueillit dans la région de Dantzig à la fin du siècle dernier. Complètement indépendante des quelques œuvres littéraires kachoubes, inévitablement soumises à l'influence polonaise, cette étude *décrit* la phonétique et la morphologie du dialecte *parlé* à Gorrenschyn. Sa pertinence est donc fonction de la qualité d'expression des locuteurs et de la fidélité d'audition de l'A., qui a résolu le difficile problème de la transcription en créant un système propre d'une rare précision : 98 phonèmes du dialecte sont différenciés et l'accentuation de type libre est toujours indiquée. D. T. H.

II. HISTOIRE

G. Richard-Molard. — L'Hiver de Vatican II. Un pasteur au Concile. Paris, Albin Michel, 1965 ; in-12, 188 p.

René Laurentin. — L'enjeu du Concile. Bilan de la 3e session. Paris, Éd. du Seuil, 1965 ; in-12, III-416 p.

Antoine Wenger. — Vatican II. Chronique de la troisième session. Paris, Éd. du Centurion, 1965 ; in-12, VIII-488 p.

Hébert Roux. — Le Concile et le Dialogue oecuménique. Paris, Éd. du Seuil, 1964 ; in-8, 172 p.

Les trois premiers de ces ouvrages ont tous le même objet et le même optimisme, malgré les accrocs de la fin de la IIIe session de Vatican II, sur lesquels ils ne craignent pas de s'étendre. Protestants et catholiques, qui ont vu de près les événements et qui sont intéressés à l'œcuménisme sont loin de perdre courage. Le mouvement pour l'unité et la réforme de l'Église est si puissant aujourd'hui que ceux qui les désirent ne sauraient se laisser rebuter par quelques fléchissements. Ils ressemblent aux accidentés de la route qui, leurs plaies pansées, reprennent le volant avec d'autant plus d'ardeur qu'ils mesurent la distance déjà parcourue.

MM. Richard-Molard et Laurentin se sont mutuellement félicités de leurs réussites dans une page savoureuse du *Figaro* du 14 mai. Tous deux n'en étaient pas du reste à leurs premiers essais (cfr *Irénikon*, 1964, p. 150 et 436). Il faut en dire autant du P. Wenger (*Ibid.*, p. 436), dont le présent ouvrage contient aussi, en une trentaine de pages (p. 268-301), un aperçu vécu et détaillé de la IIIe conférence interorthodoxe de Rhodes, qui eut lieu vers la fin de la IIIe session. Quant à l'ouvrage du pasteur H. Roux, il ne fait que reprendre des études parues déjà dans l'intervalle

des trois premières sessions, mais nous savons par ailleurs que lui non plus ne s'est pas laissé abattre par les incidents de novembre (cfr *Le Décret sur l'Œcuménisme* dans *Études théologiques et religieuses*, 1965, n° 1, p. 7 sv.). Les amitiés qui se sont nouées entre les chrétiens de différentes confessions durant ce Concile ont acquis par leur sincérité et leur profondeur beaucoup de solidité. D. O. R.

J. Daniélou et H. Marrou. — Nouvelle Histoire de l'Église, I. Des origines à S. Grégoire le Grand. Paris, Éd. du Seuil, 1963 ; in-8, 616 p.

Premier volume d'une Histoire de l'Église qui doit en comprendre cinq et a été confiée à d'éminents spécialistes de divers pays. On sait que ces ouvrages sont destinés à paraître en différentes langues. Le R. P. Daniélou a été chargé des IIe et IIIe siècles (jusqu'en 303 exactement) et M. H. I. Marrou, des IVe, Ve et VIe siècles. Chez le premier collaborateur, la répartition des chapitres, sans subdivision majeure, met bien en relief les questions essentielles de cette période de bouillonnement. Il s'agit d'une présentation parfois intensément personnelle et l'on pourrait, à l'occasion, être tenté de mettre en marge l'un ou l'autre point d'interrogation. On retrouve notamment pour la première partie l'écho des travaux du P. D. en particulier à propos du « judéo-christianisme », qu'il entend en un sens assez large et qui devient l'une des grandes composantes du développement : un chapitre entier est même consacré aux « images et coutumes judéo-chrétiennes ». Mais l'A. se réfère également, sur nombre de problèmes, à divers travaux marquants de ces dernières années, et prend fermement position. C'est dire, même si des nuances seraient souhaitables ici ou là, combien cette synthèse solide et brillante s'avère passionnante. Quelques bavures typographiques dans une bibliographie remarquablement choisie. — L'exposé qui suit, de M. Marrou, est tout de concision et d'équilibre et l'enchaînement des chapitres y est admirable. Pour les Ve et VIe siècles, l'A. distingue entre les « pays d'Orient », dont il traite d'abord, et l'« Occident latin ». C'est que « le fossé s'élargit entre l'Orient et l'Occident chrétien ». A l'intérieur de ces deux sections, la diversité et les oppositions en Orient, comme également le développement particulier de l'Occident, lequel tend vers l'« émergence de la chrétienté médiévale » s'enregistrent dans la succession même des paragraphes. On souhaiterait qu'une technique analogue, jouant sur les deux parts du monde chrétien ne soit pas perdue de vue dans les volumes ultérieurs. La bibliographie est ici très heureusement raisonnée : un détail : M. Griffe ne méritait-il pas mieux ? Une légère critique : certains paragraphes sur le monachisme au IVe siècle (Pakhôme, Basile) nous sont apparus insuffisamment renouvelés (cfr également la bibliographie à ce sujet). En résumé, exposé judicieux et finement dosé. — Le chanoine R. Aubert donne une introduction générale, où est expliqué notamment le but de cette collection, de ne pas s'en tenir trop exclusivement au monde méditerranéen, comme les historiens de l'Église l'ont généralement fait jusqu'à présent. — Il insiste particulièrement — sans livrer peut-être toute sa pensée — sur les exigences œcuméniques actuelles de l'Histoire de l'Église. D. H. M.

E. Baus. — Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Groas-kirche. Handburch der Kirchengeschichte, I. Fribourg i. B., Herder, 1962; in-8, 498 p.

Premier volume d'un « Grand Manuel d'Histoire de l'Église » en quatorze volumes, dont tous les collaborateurs, sauf R. Aubert, sont de langue allemande. Une introduction générale de H. Jedin concerne la méthode, les instruments de travail et l'historiographie : sur ce dernier point, on pourrait discuter de l'importance relative accordée à divers historiens : par ex. une ligne, à propos de Tillemont, nous paraît insuffisant. — L'exposé de M. B. couvre ici exactement la période prénicéenne (jusqu'en 325) et introduit une coupure vers 180, avec d'une part, les « Commencements » : période d'affrontement, qui culmine dans la lutte antignostique, et avec d'autre part les « Débuts de la Grande Église » ; période de consolidation, marquée par les élaborations christologiques et trinitaires et le développement des institutions. L'A. est généralement bien informé, mais la rédaction pourrait sembler au premier abord manquer d'originalité, voire même d'un certain relief. C'est que M. B., en conformité avec le genre « manuel », se retranche derrière les faits et les vues solidement établies et n'accepte pas facilement des hypothèses peu fondées. Ainsi par exemple, et comme le P. Daniélou lui-même, il reste fidèle à la date de 155 pour le martyre de Polycarpe, ou rejette l'interprétation récente de M. Richard sur la question pascale chez Eusèbe, ou encore les vues de M. Nautin sur Hippolyte. A noter sa réserve dans la question de la tombe de Pierre. On remarquera une tendance à traiter certaines questions brièvement et systématiquement. On aura dans ces pages une réponse pondérée au *status quaestionis* actuel, réponse qui d'ailleurs laisse ouverts plusieurs problèmes (cfr le lieu de Culte apostolique de la *Via Appia*). Signalons que, si l'évêque chez Ignace est, comme le dit M.B., le représentant du Christ, il l'est encore bien plus du Père. Bibliographie étendue : Nous avons été toutefois étonné de l'absence de l'ouvrage de G. Bardy sur Paul de Samosate (p. 291). B. F. Westcott figure parmi les commentaires récents de S. Jean (1958) mais devrait être évidemment signalé à cette date comme une réédition. En général excellent instrument de travail et de référence. D. H. M.

N. Q. King. — The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity. Londres, SCM Press, 1961 ; in-8, 136 p. 21 /-.

Dans le désir d'éclairer certains problèmes que se posent les Églises africaines d'aujourd'hui, M. K., professeur au Ghana, retrace en une centaine de pages les principaux aspects de la politique religieuse de Théodose I[er], l'initiateur de l'Établissement basé sur l'orthodoxie nicéenne. Après avoir exposé en introduction la situation dont hérita le premier empereur orthodoxe, l'A. en vient au Règlement de 381-382 et consacre des pages précises et nuancées au second concile œcuménique, replacé dans le cadre de l'orthodoxie impériale, donnant ainsi un complément bienvenu à la littérature sur ce concile. Une carte hors texte indique de manière critique les sièges représentés. L'A. traite ensuite de la répression des hérésies : manichéens et apostats puis ariens, pneumatomaques et autres, et des dispositions impériales contre le paganisme. Entretemps

également, il traite de l'attitude conciliante lors du soulèvement d'Antioche et surtout de la pénitence impériale après le massacre de Thessalonique, qui prélude à un aspect de l'ecclésiologie médiévale. L'A. est très réservé sur bien des éléments de cette politique, qu'il met en relation avec certains régimes modernes. La répression du manichéisme peut apparaître comme la première manifestation de l'Inquisition. Toutefois M. K. reconnaît la modération dans l'application de principes érigés en lois et note la noblesse d'âme, à l'occasion, de Théodose. Ouvrage actuel pour le problème de la liberté religieuse. H. Chadwick, d'Oxford a fait bénéficier l'A. de remarques. D. H. M.

E. Delaruelle, E.-R. Labande et P. Ourliac. — L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire : 1378-1449. (A. Fliche et V. Martin, Histoire de l'Église, t. 14/2). Paris, Bloud et Gay, 1964.

Dans la première partie de ce tome XIV de l'Histoire de l'Église de Fliche et Martin, dont j'ai eu l'occasion de parler dans cette revue (*Irén.* 36, 1963, p. 326-332), ses trois auteurs renseignaient le lecteur sur la manière dont ils s'étaient partagé la tâche. M. E. Delaruelle s'était chargé de l'introduction générale, M. E.-R. Labande de la première partie, M. P. Ourliac de la deuxième et troisième. Ces précisions manquent pour ce second volume dans lequel il faut supposer que M. E. Delaruelle a la plus grande part, à moins qu'il n'en soit le seul auteur. Après le récit des événements (le Grand Schisme ; Martin V, Eugène IV et le concile de Bâle ; Église et États) contenu dans le premier volume, voici maintenant un tableau qu'on peut dire exhaustif des différents aspects de la vie de l'Église de 1378 à 1449. Le volume débute (IVe partie) par l'histoire de l'explication, de l'élaboration, de la défense et de la propagation de la foi. Il s'agit des universités, de la pensée théologique, des pèlerinages en Terre sainte, des croisades et des missions. L'A. passe ensuite (Ve partie) à la vie religieuse du peuple chrétien : le théâtre religieux, la prédication et la confession, les confréries, les livres, la pratique religieuse. Les aberrations ne sont pas oubliées. Dans la sixième et dernière partie, il est question de la réforme sous tous ses aspects : la *Devotio moderna*, Gérard Groote et les Frères de la vie commune, l'Imitation de Jésus-Christ, Wiclif et Huss, les ordres religieux, la réforme et la Renaissance. — Il ne peut être question, dans les limites d'un compte rendu, d'entrer dans la discussion détaillée de ces 776 pages (le tome XIV en entier en contient 1231 !) si particulièrement denses. Pour ne relever que quelques points, je suis personnellement persuadé que l'image de Huss qu'on trouve ici est plus conforme à la réalité que celle, parallèle, de Wiclif. J'admire beaucoup la sagesse et la mesure avec lesquelles il est parlé du décret *Haec sancta synodus* (6 avril 1415), bien que ce ne soit pas en entier accord avec mes propres convictions sur la question. J'ai lu avec un plaisir particulier le portrait de Gerson présenté comme un personnage captivant et sympathique, lui qui dans bien des occasions, la condamnation de Huss au concile de Constance par exemple, apparaît si rebutant. Je me demande pourquoi les noms tchèques sont parfois employés dans leur traduction allemande (*Kreuz* pour *Kříž* ou *Dolein* pour *Dolany*) et pourquoi ils sont en partie orthographiés correctement avec leurs accents, en partie privés

des signes diacritiques indispensables... Arrêtons là. La discussion de ces questions particulières est ici hors de propos. Ce qu'il faut souligner, c'est que ce tome XIV de la fameuse Histoire de l'Église, si longtemps attendu, comble tous les espoirs. Il offre, dans une synthèse patiemment élaborée sur la base d'une érudition vraiment énorme, une image saisissante de la vie de l'Église à la fin du XIVe et dans la première moitié du XVe siècle. Il n'était pas facile de capter cette vie mouvante, toute en contrastes, secouée d'événements dramatiques et traversée de courants de pensée nouveaux et novateurs. L'entreprise a parfaitement réussi. Ce tome double s'impose à la fois comme un monument de science historique considérable et comme un précieux instrument de travail. Signalons que le second volume, qui vient de paraître au début de 1965, contient en appendice une liste d'*addenda* bibliographiques allant jusqu'en 1963.

D. P. De V.

Charles I. Foster. — An Errand of Mercy. The evangelical united front 1790-1837. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1960 ; in-8, 320 p. 6 dl. 50.

Il s'agit du mouvement évangélique protestant en Angleterre et aux États-Unis depuis son organisation jusqu'à sa dislocation dans ce dernier pays. Celui-ci n'a pas cessé, malgré son indépendance politique, de subir l'influence anglaise et, en particulier, l'ascendant des conceptions victoriennes. Les idées protestantes anglaises pénétraient en Amérique et y affrontaient le radicalisme rationaliste autochtone. Le front uni protestant surgi en Angleterre pour combattre idéologiquement Napoléon a continué à agir, par l'intermédiaire des associations dont l'A. donne une liste complète, au-delà de l'Atlantique. La partie I de l'ouvrage traite de la constitution du front protestant en Angleterre, la partie II de ses activités aux États-Unis. Une bibliographie détaillée complète utilement cette intéressante étude.

D. H. C.

Clifton E. Olmstead. — History of Religion in the United States. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, N. J., 1960 ; in-8, 628 p.

L'A., historien de l'Église et sociologue, a entrepris de concentrer dans un volume les résultats de nombreuses études sur la vie religieuse dans son pays à partir de la guerre de l'indépendance jusqu'à nos jours. Il y a lieu de le féliciter de son travail. En vingt-neuf chapitres dont chacun est accompagné d'une note bibliographique, il donne le tableau succinct mais complet de l'histoire religieuse des États-Unis. Publié avant le Concile du Vatican, cet ouvrage sera lu avec profit par quiconque s'intéresse aux problèmes se posant devant ce dernier et, en particulier, celui de l'Église dans le monde contemporain.

D. H. C.

André Guillou. — Les Actes grecs de S. Maria di Messina. Enquête sur les populations grecques d'Italie du Sud et de Sicile (XIe-XIVe). Istituto siciliano di studi bizantini e greci : Testi 8. Palerme, 1963 ; in-8, 260 p. + 1 jaquette, grand in-4 avec XVII planches et 2 cartes.

— **Testi neogreci di Calabria.** I : Introduzione, prolegomeni e

testi di Roccaforte a cura di Giuseppe Rossi Taibbi. — II : Testi di Rochudi, di Bova e indici a cura di Girolamo Caracausi. Istituto siciliano si studi bizantini e neogreci : Testi 3. Palerme, 1959 ; in-8, LXXXVIII-494 p. 4 photos h. t. et 1 carte.

Le dossier sicilien publié par M. G., secrétaire général de l'École française de Rome, comporte 24 pièces, actes de vente, concession de censive, testaments etc, datées de 1076 à 1306, débris du fonds d'archives du couvent latin de Messine, conservées à la Bibl. Nat. de Paris et à la Bibl. Comm. de Palerme. Outre les pièces grecques et les deux documents bilingues arabo-grec, latin-grec, publiés ici, le dossier comprend aussi des actes latins dont on nous annonce la publication prochaine. Une lecture attentive des textes a révélé à l'A. qu'il s'agit de deux groupes ethniques distincts, ce qui autorise une dissection d'un fonds unique. Comme le précise le sous-titre, cette édition diplomatique, d'une probité et acribie consommées, contribue à une étude démographique des régions siculo-calabraises sous la domination normande. Il en ressort, que dans la longue controverse sur l'origine des dialectes néogrecs de Calabre et de Pouille, les données historiques confirment la thèse de la continuité linguistique, soutenue par G. Rohlfs, car « le dossier de S. Maria de M. prouve qu'une population grecque avait une vie économique normale durant tout le XIe et XIIe s... » (p. 20). Ce qui ne peut être le sort d'un groupe de colons arrivés peu auparavant. Un triple index, français, grec et latin complète cette étude parfaite, prémices d'un *Corpus* des documents grecs d'Italie méridionale et de Sicile.

Alors que le grec de Calabre se meurt sur le versant Sud de l'Aspromonte, l'Institut sicilien dirigé par B. Lavagnini a entrepris la publication d'un *Corpus* des textes tant poétiques que prosaïques édités jadis dans des revues locales introuvables, ou recueillis au cours des deux enquêtes menées par les auteurs. La diversité et l'imprécision des graphies anciennes nécessitaient un contrôle rigoureux et un apparat critique. Quant à la transcription unifiée du présent recueil, elle modifie légèrement celle qu'a adoptée G. Rohlfs notamment dans sa « Historische Grammatik ». La copieuse introduction rédigée par G. Rossi Taibbi retrace l'histoire de la publication des textes, expose les méthodes suivies dans la révision du matériel ancien et en 40 pages d'observations linguistiques relève l'apport nouveau de ces documents. Répétons encore que l'analyse tant lexicographique que grammaticale de ces textes, spécialement des archaïsmes comme la flexion unique pour le masculin et le féminin de nombreux adjectifs même dans les emprunts tels que *grávido*, *péssimo* (p. LXIV) infirme les thèses de plusieurs chercheurs italiens et grecs auxquels le salentais O. Parlangèli se joignit dernièrement, qui refusent de reconnaître au grec d'Italie l'antiquité d'origine et le développement autonome qu'ils reconnaissent au tsakonien et au pontique, tandis qu'on retrouve les mêmes traits de chaque côté. Il est à souhaiter que les auteurs adjoignent à leurs textes un glossaire qui fasse de leur œuvre un monument du plus haut prix. D. T. H.

Pachomij Logofet. — Werke in Auswahl. Mit einer Einleitung von Dmitrij Tschižewskij. — Slavische Propyläen : Bd 1. Munich, Eidos Verlag, 1963 ; in-8, 12-CXII p. DM 12,80.

— **Das Paterikon des kiever Höhlenklosters**, neu herausgegeben mit einer Einführung von Dmitrij Tschižewskij. — Slavische Propyläen : Bd 2. Ibid., 1964 ; in-8, XII-235 p. DM 22,00.

Tout comme les *Apophoreta slavica* édités par D. Tschižewskij et C. H. van Schooneveld (cfr *Irénikon* 33 (1960), p. 579-580), les *Slavische Propyläen* s'ouvrent par la réédition anastatique de deux œuvres de la littérature religieuse de l'ancienne Russie. Le texte établi par V. Jablonskij : *Pachomij Serb i ego agiografičeskija pisanija : biografičeskij i bibliografičeski-literaturnyj očerk* (St-Pétersbourg 1908, XVI-313-CXII-2 p.), « la seule édition scientifique de quelques œuvres de Pachôme » (p. 5) reproduit de bons Mss des XVe au XVIIe s. Sont repris dans le présent volume : Vie de S. Cyrille de Béloozero, Vie de S. Nicon de Radonež, Vie de Moïse, archevêque de Novgorod, Éloge du miracle accompli par l'icone de la Mère de Dieu à Novgorod, Récit de la translation des reliques du métropolite Pierre. Outre son influence sur la stylistique du XVIe s., l'œuvre littéraire de Pachôme est sensible dans les Ménées slaves où 14 offices lui sont attribués. — Le *Kievo-Pečerskij Paterik* publié par D. Abramovič dans les *Pam'jatky movy ta pyśmenstva davn̆oji Ukrajiny* (vol. 4, Kiev, 1931) représente la deuxième rédaction de Kasian (1462) d'après un Ms de 1553-54 que complètent et corrigent les leçons de 9 Mss des 15e et 16e s. Pour la *Vie de Théodose* (p. 20-78), D. A. note aussi les variantes de l'*Uspenskij Sbornik* (Y). Enfin, aux 38 chapitres du Paterik de 1462 sont adjoints des extraits des Chroniques de Lavrentij (1377) et de Ipat'ev (début du XVe s.) relatifs au Monastère des Cryptes de Kiev et à ses moines. — On saura gré au Prof. Tsch. d'avoir rendu accessible deux œuvres aussi marquantes de la littérature religieuse russe, qui malgré la probité et le soin de leurs savants éditeurs n'interdisent pas de nouvelles éditions appuyées sur un inventaire plus large des sources. Souhaitons cependant qu'entretemps, les deux collections poursuivent ces rééditions qui révèlent les trésors littéraires de la spiritualité russe dont l'originalité vis-à-vis de Byzance et l'antiquité s'allient à un souci artistique trop longtemps méconnu et décrié. D. T. H.

R. C. Zaehner. — The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. (Coll. The History of Religion). Londres, Weidenfeld et Nicolson, 1961, in-8, 370 p. 50 /-.

L'intérêt du Zoroastrisme ne réside pas, on le sait, dans son expansion actuelle : quelques dix mille fidèles dans l'ancienne Perse et une colonie de cent mille à Bombay. Le contenu historique et doctrinal n'en demeure pas moins fort important pour l'Histoire des Religions, du point de vue des origines indo-européennes, des influences exercées et ressenties dans toutes les directions. Religion monothéiste, contemporaine de l'A. T. aux temps de Darius et de Xerxès, du bouddhisme et de l'hindouisme, des Grecs avec Alexandre le Grand, des Romains (culte de Mithra) des erreurs manichéennes et gnostiques, des Arméniens à leur origine, sans oublier les « Mages » : le Zoroastrime présente un intérêt universel.

Sa destruction fut quasi totale, lors de la conquête musulmane, vers l'an 652 ap. J.-Ch. — L'A. fait ici l'histoire du Zoroastrisme : l'aube

(1re partie), le crépuscule (2e partie). La substance de l'étude consiste dans l'exposé de la doctrine de Zoroastre (628-551 av. J.-Ch.) et de ses développements. Pleine d'intérêt est l'histoire de sa réviviscence par le zurvanisme, à l'époque des Sassanides, contemporains des grandes erreurs et des grands conciles, aux six premiers siècles du christianisme Si toutes les religions possèdent des traits communs, il n'en est pas cependant où nous puissions retrouver autant de doctrines si proches du christianisme ; Dieu personnel, saint, qui transcende toutes les autres divinités, bon pour la création, pour l'homme ; jugement après la mort, un ciel et un enfer, mais aussi une apocatastase, après laquelle, dans une nouvelle existence sans péché, sans douleur, la création et l'homme corporel participeront à la béatitude divine. Dans l'homme, primauté de l'âme sur le corps, volonté libre de l'âme, danger de la concupiscence, rôle de la vertu, etc. Un être à la fois victime, prêtre et Dieu (pp. 93-94), fils de Dieu, médiateur : ceci fut professé au VIIe s. av. J.-C. Quand l'A. dit de la résurrection des corps (p. 316) : « Dogme que le christianisme a hérité du zoroastrisme « il ne dit pas assez clairement si c'était la doctrine de Zoroastre ou de Zurvan. Tout le dernier paragraphe serait à citer. Donnons les trois dernières lignes : « Dieu donne à toute sa création une richesse de vie et de joie, à la fois spirituelle et matérielle, qui doit croître toujours plus, alors que le temps sera arrêté depuis bien longtemps » (p. 321).

D. Th. Bt.

E. L. G. Stones. — Anglo-Scottish Relations 1174-1328. Some selected documents edited by Nelson's Medieval Texts. Londres, Nelson 1965 ; in-8, 198 p. 84/-.

L'existence des deux royaumes « sur une pauvre île » selon la célèbre parole de Walter Scott, donne une saveur spéciale à l'histoire des relations entre l'Angleterre et l'Écosse. La présente publication contribue à en faciliter l'étude. Elle reproduit quarante trois documents (en latin avec traduction en anglais) relatifs à la période qui s'ouvre avec un traité marquant la tendance anglaise d'une mainmise politique et ecclésiastique sur l'Écosse, et se clôture par le traité de Northampton établissant « la paix et la concorde » entre les deux royaumes. L'éditeur rappelle, dans l'introduction, que la civilisation anglo-normande avait profondément pénétré l'Écosse, au point que la majorité de sa population ressemblait sensiblement à celle de l'Angleterre de l'époque. — Les documents officiels font fréquemment ressortir la tension entre les deux pays et oublier qu'en dehors de la politique la vie se déroulait paisiblement des deux côtés de la frontière.

D. H. C.

A New History of Scotland. I : From the earliest times to 1603 by **William Croft Dickinson** ; II : From 1603 to the present day by **George S. Pryde.** Londres, Nelson, 1961-62 ; in-8, 408 + 359 p., 2 cartes, 3 tabl. 84/.

Ouvrage de deux professeurs d'université, spécialistes dans l'histoire de leur pays. Comme le souligne M. Pryde, les Écossais forment toujours un peuple, dont le caractère distinct, tradition et culture justifient une

étude de leur histoire pleine d'intérêt. Le premier volume commence avec la période préhistorique et aboutit à l'union des royaumes d'Angleterre et d'Écosse. Le second continue jusqu'à nos jours. Tous les aspects du développement historique de la nation sont consciencieusement présentés dans ce texte très nourri, dont l'avantage est aussi de ne pas être surchargé de notes. Une bibliographie sélectionnée et classée d'après les sujets ainsi que les tableaux généalogiques peuvent être très utiles au lecteur. D. H. C.

Hans Belting. — Die Basilica dei SS. Martiri in Cimitile und ihr frühmittelalterlicher Freskenzyklus. (Forschungen z. Kunstgeschichte und Christliche Archäologie, Bd. V). Wiesbaden, Steiner, 1962 ; in-8, VIII, 165 p., 2 pl. en couleurs et 91 en noir, DM 36.

C'est la première fois que, dans une monographie, le cycle des fresques de l'église de Cimitile est révélé au grand public. Il s'agit d'une église se trouvant dans le champ de fouilles près du tombeau de S. Félix de Nole à l'est de Naples. L'ouvrage contient cinq chapitres de longueur inégale. Les chap. I et II (pp. 9-21) contiennent la description de l'édifice et le situent dans le champ des constructions environnantes, avec une courte historique de l'évêché de Nole, se trouvant dans la sphère d'influence soit de Naples, soit de Bénévent, ou encore de Salerne. Dans les champ. III et IV (pp. 22-118) on trouve une description de la disposition des fresques, de leur facture et de leur iconographie. C'est surtout le IVe chap. qui est intéressant. L'A. y décrit chaque fois l'évolution du thème représenté. Il montre bien l'appartenance des fresques en question à la sphère d'influence des peintures romaines, tout en marquant l'apport oriental qui les rend différentes des premières et qui indique l'influence de Bénévent. Le chap. V examine la datation du cycle. Il date bien d'avant la renaissance macédonienne dont on ne voit trace ici. La scène la plus curieuse est incontestablement celle de l'intronisation de l'Apôtre S. Pierre sur sa « cathedra » par le Christ. Cette scène qui semble unique, est très importante pour la datation du pontificat du fondateur de l'église, l'évêque Léon III de Nole, parce qu'elle ne se comprend que comme une défense de la validité de l'ordination de ce dernier par le pape Formose (891-896), fortement contestée après la mort de ce pape. Aussi l'accentuation du primat de Pierre vivant dans ses successeurs devient pleinement intelligible. Au reste, les recherches stylistiques et les critères iconographiques indiquent bien que l'édifice et sa décoration doivent dater de la fin du IXe s. ou du début du Xe. Ainsi, après toutes les preuves alléguées par l'A., la conclusion s'impose qu'il faut abandonner définitivement la datation antérieure de presque deux siècles donnée par la majorité des savants jusqu'à nos jours. En somme l'A. nous a donné avec cet ouvrage un point de départ solide pour une chronologie ultérieure de toute la région de Bénévent et de l'art de l'Italie en général. C'est avec grand intérêt que nous attendons l'œuvre déjà annoncée du même auteur sur les fresques plus tardives de l'église et sur celles de la crypte ainsi que celles de la basilique de S. Paulin si importantes pour prouver la continuité du style de Bénévent à Cimitile. Une petite remarque : dans la note 142

à la p. 74 il faut vraisemblablement lire, conformément au tropaire de Pâques : *θανάτῳ θάνατον πατήσας* et non pas *θάνατος*. D.J.-B.v.d.H.

Heinz Skrobucha. — Kosmas und Damian. (Série : « Iconographie Ecclesiae Orientalis »). Recklinghausen, Bongers, 1965 ; in-8, 80 p., 7 pl. en couleurs et 33 en noir, 6, 80 DM.

Voici un nouveau livre dans la sympathique série « Iconographie Ecclesiae Orientalis », cette fois-ci sur les saints médecins « anargyres » Côme et Damien. Ce sont les premiers et les plus vénérés, depuis déjà au moins le Ve s. dans tout le monde chrétien. On trouve ici tout ce qu'on peut dire en si peu de pages sur ces saints célèbres. Après une introduction sur les saints en question, l'A. commence avec la peinture monumentale, à partir des représentations les plus anciennes qui sont venues jusqu'à nous. Ensuite il passe aux icones qui ne donnent que l'image des deux saints, pour terminer avec la description des icones où ils sont accompagnés de scènes de leur vie. C'est un travail fort bien fait et très fouillé, malgré le petit format. Sur la pl. de la p. 43, les saints portent des rouleaux et non pas des boîtes à médicaments comme le suggère notre A. La présentation est excellente et identique aux autres livres de la même série.
D. J.-B. v. d. H.

Kurt Weitzmann. — Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen-Geiteswissenschaften, Heft 107). Cologne-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1963 ; in-8, 104 p., 5 pl. en couleurs et 51 en noir.

L'intérêt de cette étude réside dans le fait que l'A. démontre d'une manière convaincante, il me semble, tout ce qu'a apporté d'enrichissant la renaissance dite « macédonienne » à l'art chrétien. Le renouveau des études classiques à Constantinople et dans tout l'Empire byzantin, amenant les artistes à copier de très nombreux ouvrages illustrés d'auteurs classiques, a eu comme effet l'introduction d'un certain nombre d'éléments classiques provenant de l'art antique dans l'art chrétien. En prenant comme point de départ le Psautier illustré de Paris (Gr. 139), le Prof. Weitzmann montre bien que ce psautier n'était pas le seul exemple typique, mais qu'il y en a eu encore beaucoup d'autres. Avec de nombreuses preuves à l'appui, il nous fait voir qu'on ne se limitait pas à ajouter des personnifications etc. aux thèmes préexistants mais il apparaît nettement que souvent les sujets mêmes, comme les personnes du Christ, des Apôtres etc., sont rendus antiques dans leur habillement, leurs gestes, leur physionomie. Il est intéressant de constater la ressemblance frappante qui existe quelquefois entre les scènes évangéliques et des représentations prises de la mythologie gréco-romaine. Cette ressemblance ne se rencontrait pas avant le temps des Macédoniens. Il est donc clair que c'est le renouveau d'intérêt pour les formes et thèmes classiques qui ont amené cette ressemblance en transformant des représentations chrétiennes antérieures dans le sens de la représentation mythologique, p. ex. la scène de l'Anastasis qui ressemble très fort à la scène mythologique de

la prouesse d'Héraclès délivrant le Cerbère de l'Hadès. Il s'agit donc quelquefois d'un parallèle d'idées et non seulement de formes. A propos de cette représentation (pl. 34) je dois donner tort à l'A. et je tiens avec Schlumberger qu'il s'agit bel et bien de la personnification de l'Hadès dans la personne se trouvant au pied de la croix du Christ. La personne en question est représentée comme transpercée par le bout inférieur aminci de la croix. Ce n'est donc pas d'Adam qu'il s'agit ici. On voit du reste très bien le sang qui sort de la blessure que la pointe de la croix lui cause. Plusieurs textes de l'office byzantin illustrent éloquemment ce fait. Il semble bien que le dernier renouveau à Byzance, celui des Paléologues se fonde plutôt sur la Renaissance macédonienne et n'est pas un retour direct aux auteurs classiques. On a donc toutes les raisons de croire que l'influence de la renaissance macédonienne a été beaucoup plus considérable, et cela même en Occident, à travers la renaissance des Paléologues aux XIV-XV[e] s. qu'on ne l'aurait cru d'abord. Mais l'A. démontre aussi l'influence directe de ce renouveau déjà bien avant l'époque des Paléologues et le temps qui suivait la chute de Constantinople. Cet important exposé est suivi d'une discussion qui éclaire fort suggestivement certains points de la présente étude. D. J.-B. v. d. H.

Ph. Derchain etc. — La Lune. Mythes et Rites. Égypte, Sumer, Babylone, Hittites et Hourrites, Canaan, Israel, Islam, Iran, Cambodge, Inde, Chine, Japon, Sibérie. Paris, Éd. du Seuil, 1962 ; in-12, 374 p.

L'intérêt des travaux présenté dans cette collection a déjà été souligné ici. On ne peut éviter, dans l'étude des religions orientales, et donc aussi de l'A. T. et pour quelques passages du Nouveau, de considérer l'importance de la lune. Elle n'est pas seulement mesure du temps et origine de calendriers ; elle a donné lieu à des croyances diverses, à un culte, à des superstitions dont la Bible tient compte. Pour ce motif, cette étude intéressera les exégètes comme l'Histoire des Religions. D. T. H.

American Bibliography of Slavic and East European Studies. Vol. 9, 10 et 18, Indiana University Publications, Bloomington, Ed. J. T. Shaw, 1956, 1957, 1958 ; in-8, 90-XIV + 104-XIV + 112 p.

Suivant le plan conservé jusqu'en 1956, cette bibliographie rassemble tous les travaux publiés aux États-Unis dans le domaine des études slaves et est-européennes sur la langue, la littérature, le folklore et la pédagogie. A partir de 1957 sont venus s'ajouter les travaux sur l'histoire, le droit, les sciences politiques et économiques, la philosophie et la religion. Devant le succès remporté par cette nouvelle formule, l'éditeur a décidé de la conserver pour l'avenir, et, pour ce faire, a fait appel à une équipe de spécialistes qui traitent chacune des matières snivant une nomenclature identique, c'est-à-dire relevant les ouvrages concernant les pays du bloc est-européen, l'U.R.S.S., la Hongrie, la Roumanie, l'Albanie, la Grèce, la diaspora juive, la Finlande et les pays baltes. Ce bref aperçu permet de juger de l'intérêt que présente pareille collection.
D. T. H.

Arnold C. Smith. — The Architecture of Chios, edited by Philip P. Argenti. Londres, Alec Tiranti, 1962 ; in-4, 171 p., 226 pl., et cartes hors-texte.

L'A., qui étudia l'architecture à Cambridge, rejoignit ensuite l'école britannique d'Athènes et entreprit de 1936 à 1939 une étude spéciale sur l'architecture de la colonie génoise de Chios. Une mort prématurée ne lui permit pas de voir l'édition de son travail, qui a été préparée par P. P. Argenti. A côté de pages sur l'architecture domestique et militaire, nous avons goûté plus spécialement la troisième partie de l'ouvrage, consacrée à l'architecture des églises post-byzantines. L'A. y examine les détails de la construction ainsi que les différentes pièces du mobilier liturgique : iconostases, trônes, stalles, pupitres, proskynétaires, epitaphia, lampes, chandeliers, taberuacles, emblèmes de procession. Un exemple est signalé (p. 85) de ces curieuses églises doubles pour orthodoxes et catholiques : une nef grecque avec iconostase, ambon, exothronion et stalles, et une nef latine avec autel à degrés, table de communion et rangées de bancs. D. D. G.

Liouben Tonev. — *Kouli i kambanarii Blgarija do osvobozdenieto.* (Tours d'horloge et Clochers en Bulgarie jusqu'à la libération). Sofia, Éd. Académie des sciences de la Bulgarie, 1952 ; in-4, 294 p., 291 ill. en noir.

Ce livre veut être, comme le dit l'A. « une contribution modeste » aux études d'urbanisme moderne en montrant l'importance de la ligne verticale dans la silhouette des villes et villages d'autrefois. Il s'agit donc pratiquement d'une étude sur les clochers d'église et des tours d'horloge qu'on trouve dans presque toutes les agglomérations bulgares de quelque importance. Ces tours d'horloge, tont en ayant un but pratique, lié aux besoins réels des corporations artisanales qui souvent les avaient fait construire (XVIIIe-XIXe s.), devenaient vite un symbole de la nouvelle puissance économique des artisans bulgares. En même temps elles étaient le symbole de la fierté nationale contre la domination turque. Leur emplacement dans les villes fut choisi avec une conception avisée du rôle de la dominante verticale de la silhouette urbaine. Ce choix montrait souvent aussi une connaissance profonde de la perspective des rues et de l'effet organisateur de ces tours sur l'espace des places publiques. Leur étude constitue donc un apport appréciable pour la solution du grand problème de la création d'une architecture nouvelle moderne « socialiste dans son contenu et nationale par la forme ».

D. J.-B. v. d. H.

Georges Bakardjieff. — La Céramique bulgare. Sofia, Balgarski Houdojnik, 1956 ; in-8, 39 p., 144 pl. en noir en 16 en couleurs.

Avant le IXe s. on ne trouve en Bulgarie qu'un art de céramique assez pauvre. Il semble que la poterie de la Thrace n'ait guère été influencée par la céramique gréco-romaine, que la popnlation autochtone pouvait admirer dans les maisons des colons grecs et romains. C'est vers la fin du IXe s.

qu'apparaît à *Preslav* l'industrie des faïences qui atteint d'emblée un haut niveau de perfection. Il s'agit ici d'un art appliqué et exceptionnel. En effet dans les ateliers de Preslav on fabriquait surtout des briques, des carreaux de faïence etc. qui trouvaient leur application dans l'architecture et changeaient complètement l'aspect extérieur des édifices par la décoration multicolore des façades. Avec la destruction de la ville, cette industrie s'éteint et, jusqu'à la libération du joug turc, la poterie ne change guère d'aspect ni de forme. Peu après la libération en 1878, on ouvrit une école de poterie où, pour la première fois depuis l'époque de Preslav, la technique de la faïence fut enseignée. Plus tard on trouve aussi une section de céramique à l'école de peinture à Sofia. Ce fut le début de l'industrie moderne de la céramique et d'un nouvel essor, cependant qu'un certain nombre d'artistes continuent encore à œuvrer dans leurs ateliers selon l'ancienne méthode, héritée de leurs ancêtres depuis des temps immémoriaux.

D. J.-B. v. d. H.

Notices bibliographiques

Card. Bea, Card. Alfrink, Mgr Elchinger, Past. Boegner, Mgr Cassien, P. Evdokimov, *L'Église en Dialogue*. Paris, Centurion, 1962 ; in-12, 128 p.

Ce fascicule concerne trois soirées de recherches œcuméniques qui se tinrent à Strasbourg en novembre 1961. Des contributions orthodoxes, celle de P. Evdokimov présente des vues brillantes sur le laïcat, mais parfois un peu personnelles, et Mgr Cassien souligne avec profondeur certains traits du point de vue orthodoxe sur le problème. Le Pasteur Boegner exprimait avec ferveur les craintes et les espoirs qui étaient ceux des protestants à la veille du Concile, tandis que le cardinal Alfrink relevait les déplacements d'accent qui rapprochent les chrétiens. Dans son message, le cardinal Bea se rencontre avec le pasteur Boegner pour souligner la phrase de saint Paul *Veritatem facientes in caritate.*

Mgr Elchinger, Pasteur Boegner, Fr. Perroux, *L'Église invitée au courage*. Paris, Centurion, 1964 ; in-12, 126 p.

Le simple titre de ces trois contributions expose déjà le sens du livre : « Renouveau de l'Église : De Jean XXIII à Paul VI » par un évêque ; « Catholiques et protestants, où en sommes-nous ? » par un pasteur ; « Richesse et pauvreté au XXe siècle : Questions posées aux chrétiens » par un économiste. Le courage, dit Mgr Elchinger dans la préface, « c'est le refus des fausses explications... Si nous voulons rendre toute sa valeur à notre patrimoine spirituel, il nous faut repenser avec courage la manière de parler à Dieu aux hommes d'aujourd'hui, même la manière de célébrer avec eux les Saints Mystères ».

STEPHEN NEILL, *Men of Unity*. Londres, SCM, 1960 ; in-12, 192 p., 5/-

Bishop Neill nous présente à la manière incisive qui est la sienne les grands pionniers de l'œcuménisme dans chacune des Églises. Ces dernières années ont montré combien la présence de Jean XXIII dans cette galerie, loin de détonner, a pris de plus en plus un relief prophétique.

Livres reçus

ADAM, K., *Foi et Amour* (Feuilles de vie spirituelle), trad. de l'allemand par G. Bailly. Paris, Fleurus, 1964 ; in-16, 62 p.

ALLEHAUX, A., *Monitions liturgiques* (Paroisse et liturgie, 37). Bruges, Publ. de Saint-André, 1963 ; in-8, 214 p.

AMALORPAVADASS, D. S., *L'Inde à la rencontre du Seigneur* (Christianisme contemporain). Paris, Éd. Spes, 1964 ; in-8, 362 p.

AUDEOUD, A., BOVET, Th., etc., *Le couple et ses problèmes*. Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-8, 268 p.

BAGUET, R., *Conseils aux lecteurs liturgiques* (Paroisse et liturgie, 60). Bruges, Publ. de Saint-André : Biblica, 1964 ; in-8, 80 p.

BAKOTIN, ČEKADA, etc., *Pozdrav našem vremenu*. Dakovo, 1964 ; in-8, 248 p.

BARCLAY, W., *Prayers for the Christian Year* (SCM Paperback). Londres, SCM Press, 1964 ; in-12, 176 p. 6/-

BARONCHELLI, M., *Ecumenismo cattolico* (Hodierna). Bergamo, Sesa, 1947 ; in-8, 224 p.

BARSOTTI, D., *Spiritualité de l'Exode* (Cah. de la Pierre-qui-vire). Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-8, 296 p.

BARTH, K., *Réflexions sur le IIe concile du Vatican* (Cahiers du Renouveau 24). Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-12, 30 p.

BECKER, Ch., *La vie religieuse et la spiritualité du Sacré-Cœur*. Bruges, Beyaert, 1964 ; in-8, 384 p.

BESNARD, A. M., *Visage spirituel des temps nouveaux* (Lumière de la Foi). Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-12, 98 p.

BIÉLER, A., *Calvin prophète de l'ère industrielle* (Débat 3). Genève, Labor et Fides, 1964 ; in-12, 76 p.

BIÉLER, A., *L'homme et la femme dans la morale calviniste*. Préf. de Madeleine Barot. Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-8, 162 p.

BUENNER, D., O. S. B., *Madame de Bavoz, Abbesse de Pradines* (1768-1838), Préf. du Card. Gerlier. Lyon, Vitte, 1961 ; in-8, XXII-580 p.

CARILLO DE ALBORNOZ, A. F., *Le catholicisme et la liberté religieuse*. Paris, Éd. universitaires, 1961 ; in-12, 180 p.

CAUSSADE, JEAN-PIERRE DE —, *Lettres spirituelles*, II (Christus, 16). Texte établi et présenté par M. Olphe Gaillard S. J. Bruges, Desclée De Brouwer, 1964 ; in-8, 284 p.

CHÉRUEL, J., *Brève histoire de l'ancienne littérature chrétienne* (Je sais, Je crois, 116). Paris, Fayard, 1962 ; in-8, 164 p.

CLOÎTRE, I. M. et HOLLYDAY, J., *Les idoles et les jeunes*. Tournai, Casterman, 1964 ; in-12, 172 p.

COLOMBO, D., *Le chiese separate d'Oriente* (Le missioni cattoliche, 17). Milan, P. I. M. E., 1964 ; in-8, 94 p.

COLOMBO, D., *Le Chiese cattoliche di rito orientale* (Le missione cattoliche, 78). Milan, P. I. M. E., 1964 ; in-8, 94 p.

CONSTANTELOS, D. J., *An old Faith for modern Man*. New-York, Greek orthod. Archdiocese, 1964 ; in-4, 72 p.

CRANNY, T., S. A., *Father Paul and Christian Unity*. New-York, Chair of Unity, 1963 ; in-8, 334 p.

CROIX, P. M. DE LA, *Marie et la Pauvreté évangélique* (Vie et Prière). Bruges, Desclée De Brouwer, 1964 ; in-12, 220 p.

CWIERTNAK, *Étapes de la « pietas anglicana »* (Église et spiritualité). Paris, Éd. St-Paul, 1962 ; in-12, 242 p.

CZAJKOWSKI, JANKOWSKI etc., *Sobor Wielkich Nazdiei*. Varsovie, Pax, 1963 ; in-12, 252 p. et illustr.

DAMBORIENA, P., S. J., *El Protestantismo en América latina* (America latina, 13, 1 et 2). Fribourg-S., Feres, 1962-63 ; in-8, 160 + 286 p.

DANIÉLOU, J., CONGAR, Y., etc. *Les laïcs et la mission de l'Église*. Paris, Éd. du Centurion, 1962 ; in-12, 192 p.

DEISS, L., *Hymnes et prières des premiers siècles* (Vivante tradition, 2). Paris, Fleurus, 1963 ; in-8, 264 p.

DELARUE, G., *L'Évangile livre du Père*. Bruges, Beyaert, 1964 ; in-8, 210 p.

DELATTE, Retraite avec dom —. Tours, Mame, 1961 ; in-12, 94 p.

ELČANINOV, A., *Zapici*. Paris, YMCA, 1962 ; in-8, 168 p.

EXNER, A., O. M. I., *The Amplexus reservatus*. Ottawa, University Press, 1963 ; in-8, XXIV-272 p.

FENNELL, J. L. I., *Ivan the Great of Moscow*. Londres, McMillan, 1961 ; in-8, 386 p.

FRIES, H., *Cinq réponses à un théologien luthérien* (In Domo Domini). Paris, Éd. St-Paul, 1964 ; in-12, 172 p.

FISCHER, B., *Die erste Frucht des Konzils*. Fribourg-Br., Herder, 1964; in-8, 48 p.

GHEORGHIU, C. V., *De la vingt cinquième heure à l'heure éternelle*. Paris, Plon, 1964 ; in-12, 170 p.

GIRAULT, R., *Pour un catholicisme évangélique* (Économie et Humanisme ; spiritualité, 12). Paris, Éd. ouvrières, 1959 ; in-8, 252 p.

GODEFROID, J., O. O., *Catéchèse biblique et liturgique des sacrements* (Notre catéchèse, 9). Bruges, Publ. de Saint-André ; Biblica, 1962 ; in-8, 78 p.

GODEFROID, J., P., *Prières et gestes liturgiques*. (Paroisse et liturgie, 17). Bruges, Publ. de Saint-André : Biblica, 1962 ; in-8, 64 p.

GUARDINI et KAHLEFELD, *Psalmengebetbuch*. Munich, Kösel, 1963 ; in-16, 210 p.

HAMMAN, A., *Naissance des Lettres chrétiennes* (Ictus, I). Paris, Éd. de Paris, 1957 ; in-8, 256 p.

HAMMAN, A., O. F. M., *La philosophie passe au Christ* (Ictus 3). Paris, Éd. de Paris, 1958 ; in-8, 366 p.

HAMMAN, A., etc., *La Messe . Liturgies anciennes et textes patristiques* (Ictus, 9). Paris, Grasset, 1964 ; in-8, 286 p.

HERKLOTS, WHYTE et SHARP, *Preparing for the Ministry of the 1970 s.* Préf. de D. E. Edwards, Londres, SCM Press, 1964 ; in-12 ; 142 p., 7/6.

HERMELINK, J., *Kirchen in der Welt.* Konfessionskunde (Handbücherei der Christen in der Welt, 3). Stuttgart, Burkhardt, 1959 ; in-12, 238 p.

HURLEY, M. S. J., *Praying for Unity.* Dublin, Gill et Son, 1963 ; in-12, 240 p.

JANSSENS, L., *Liberté de Conscience et Liberté religieuse.* Paris, Desclée De Brouwer, 1964 ; in-12, 208 p.

JEAN XXIII, *Journal de l'âme. Écrits spirituels.* Trad. sous la direction de D. P. Rouillard. Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-12, 604 p.

JEAN-NESMY, D. C., *Spiritualité de la Pentecôte.* (Cah. de la Pierre-qui-vire). Bruges, Desclée de Brouwer, 1960 ; in-12, 190 p.

JEAN-NESMY, D. C., *Pratique de la Liturgie* (Cah. de la Pierre-qui-vire). Bruges, Desclée de Brouwer, 1964 ; in-8, 236 p.

JOUNEL, P., *Missel de la Semaine Sainte.* Tournai, Desclée, 1964 ; in-12, 274 p.

KING, M. L., *La force d'aimer* (Église vivante). Trad. de l'américain par J. Bruls. Tournai, Casterman, 1964 ; in-8, 232 p.

KIRCHGÄSSNER, A., *Les Signes sacrés de l'Église.* Trad. de l'allemand par les moines du Mont César. Tournai, Casterman, 1964 ; in-8, 148 p.

KNOWLES, D., *La tradition mystique en Angleterre.* Paris, Éd. St-Paul, 1962 ; in-12, 240 p.

LAS CASAS, BARTHÉLEMY DE, Présentation, choix de textes et trad. par M. Mahn-Lot (Chrétiens de tons les temps, 7). Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-12, 224 p.

LAWRENCE, J., *The Hard Facts of Unity.* A Layman Looks on the Ecumenical Movement. Londres, SCM Press, 1961 ; in-12, 122 p.

LEENHARDT, REYMOND etc., *Le Saint-Esprit.* Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-12, in-8, 148 p.

LEFEBVRE, D. G., *L'unité, mystère de vie* (Vie et Prière). Bruges, Desclée De Brouwer, 1964 ; in-12, 106 p.

LELUBRE, F. et LAURENTIN, A., *Initiation des enfants à la liturgie* (n[le] éd. revue et augmentée). (Notre catéchèse). Bruges, Publ. de Saint-André ; Biblica, 1962 ; in-8, 140 p.

LOPEZ, C. M., O. S. B., *Leyre Historia arqueologia leyenda.* Pampelune, Gomez, 1962 ; in-8, 254 p.

LUTTEMAN, E., *En kvinna bekänner sin Tro.* Stockholm, Wahlström et Widstrand, 1958 ; 1959 ; in-8, 96 p.

MAERTENS, Th. etc., *Les Thèmes du pasteur et de la route au catéchisme* (Notre catéchèse, 4). Bruges, Apostolat liturgique, 1961 ; in-8, 118 p.

MAERTENS, D. Th., *Fichier biblique* (Paroisse et liturgie 20, 35, 39), 4[e] éd., entièrement refondue. Bruges, Publ. de Saint-André ; Biblica 1963 ; in-8, 353 p. détachables.

MAERTENS, Th., *L'Assemblée chrétienne. De la théologie biblique à la pastorale du XX[e] siècle* (Paroisse et liturgie, 64). Bruges, Saint-André, 1964 ; 158 p.

MAERTENS, Th. et HERBECQ, M., *Les oraisons du Missel de l'Assemblée chrétienne.* Texte du temporal et concordances (Paroisse et Liturgie, 63). Bruges, Publ. de Saint-André 1964 ; in-8, 252 p.

MAERTENS, Th. et FRISQUE, J., *Guide de l'Assemblée chrétienne*, I. Tournai, Casterman, 1964 ; in-12, 252 p.

MAERTENS, Th. etc., *L'éducation du sens du péché au catéchisme* (Notre catéchèse, 8). Bruges, Publ. de Saint-André : Biblica, 1962 ; in-8, 72 p.

MEHL, R., *De l'autorité des valeurs* (Études d'Hist. et de Philos. religieuse, 48). Paris, PUF, 1957 ; in-8, 270 p.

MESLIN, PERENA, etc., *Pax Christi. Chrétiens dans l'Univers* (Église vivante). Tournai, Casterman, 1964 ; in-8, 230 p.

MONLOUBOU, L., *Amos et Osée* (Sous la main de Dieu, 8). Paris, Fleurus, 1964, in-8, 242 p.

MONTINI, Card. J. B., *Lumière de la Rédemption.* Homélies pour la semaine sainte et la férie de Pâques. Paris, Éd. St-Paul, 1964 ; in-12, 194 p.

OGER, H. M. et DE SAUVAGE, I., *Faut-il changer l'habit des religieuses ?* Bruxelles, Pensée catholique, 1964 ; in-8, 52 p.

OHLMEYER, A., *Mosesim Glanze des Erlösers.* Fribourg-Br., Herder, 1957 ; in-12, 220 p.

PFÜRTNER, S., O. P. *Luther and Aquinas.* A Conversation Trad. par E. Quinn. Londres, Darton, Longman et Todd, 1964 ; in-12, 114 p.

PIEPER, J., *Ueber den Glauben.* Munich, Kösel, 1962 ; in-12, 126 p.

PIEPER, J., « *Scholastik* ». Munich, Kösel, 1960 ; in-12, 260 p.

PINSK, J., *Gedanken zum Herrenjahr.* Mayence, Grünewald, 1963 ; in-8, 220 p.

RATZINGER, J., *Die erste Sitzungperiode des II. Vatikanischen Konzils.* Cologne, Bachem, 1963 ; in-8, 64 p.

RODGER et VISCHER, *The Fourth Conference on Faith and Order* (Montréal 1963). (SCM Greenbacks). Londres, SCM Press, 1964 ; in-8, 128 p. 12/6.

ROLAND, D., *L'Église dans mon quartier* (A pleine vie, 2). Paris, Éd. ouvrières, 1964 ; in-12, 96 p.

SCHLINK, M. B., *Quand Dieu répond.* Genève, Labor et Fides. Trad. de l'allemand par W. Lachat, 1964 ; in-12, 158 p.

SEMMELROTH, O., *Le monde, création de Dieu* (In domo Domini). Trad. de l'allemand par A. Décamps. Paris, Éd. St-Paul, 1964 ; in-12, 128 p.

SENARCLENS, J. DE, *La Réforme hier et aujourd'hui* (Cahiers du renouveau). Genève, Labor et Fides, 1964 ; in-12, 80 p.

STAUFFER, R., *Un précurseur de l'œcuménisme : Moïse Amyraut.* Préf. de P. Conord. (Les Bergers et les Mages). Paris, Libr. protestante, 1962 ; in-8, 56 p.

STEINMANN, J., *Code Sacerdotal I.* Genèse-Exode (Connaître la Bible). Bruges, Desclée De Brouwer, 1962 ; in-8, 154 p.

STEINMANN J. et HANON A. A., *Michée, Sophonie, Joël, Nahoum, Habaqquouq* (Connaître la Bible). Bruges, Desclée De Brouwer, 1962 ; in-8, 118 p.

STOOP, DE WAAL etc., *Les étapes de l'an de grâce.* (Communauté de Taizé) Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962 ; in-12, 128 p.

STROICK, C., O. M. I., *Unpublished Theological Writings of Johannes Castellenis.* Ottawa, University Press, 1964 ; in-8, 204 p.

SUHARD, Card., *Vers une Église en état de mission.* Paris, Éd. du Cerf, 1965 ; in-12, 368 p.

THURIAN, M., *L'homme moderne et la vie spirituelle*. Paris, Éd. de l'Épi, 1961 ; in-8, 144 p.

THURIAN, M., *Amour et vérité se rencontrent*. Taizé, Les Presses de Taizé, 1964 ; in-12, 274 p.

VALLS TABERNER et SOLDEVILA, *Historia de Cataluna*, II. Trad. du catalan par N. Sales. Barcelone, 1957 ; in-8, 286 p.

VILLAIN et DE BACIOCCHI, *La vocation de l'Église*. Étude biblique (Credo). Paris, Plon, 1954 ; in-12, 290 p.

VINEY, V., *Il Concilio Vaticano II in una visuale protestante italiana*. Turin, Claudiana, 1964 ; in-12, 64 p.

VISCHER, W., *Le prophète Habaquq*. Trad. franç. d'A. Cavin. Genève, Labor et Fides, 1959 ; in-12, 64 p.

WILKINSON RIDDLE, K., *A Popular Dictionary of Protestantism*. Préf. du Rev. A. L. Griffith. Londres, Arco Publications, 1962 ; in-12, 210 p., 18 /-

WINOWSKA, M., *Le pape de l'Épiphanie*. Paris, Éd. St-Paul, 1964 ; in-8, 264 p.

WYON, O., *The World's Christmas*. Londres, SCM Press, 1964 ; 132 p., 9 /-

ZANANIRI, G., *Figures missionnaires modernes*. Tournai, Casterman, 1963 ; in-8, 300 p.

Assemblées du Seigneur, 91. Commun de la Dédicace des églises. Bruges, Publ. de Saint-André : Biblica, 1964 ; in-8, 112 p. — ID., 9 : Temps de Noël. Bruges, Ibid. 1964 ; in-8, 104 p. — ID. , 70 : Quatre Temps de Septembre. Ibid., 1964 ; in-8, 110 p. — ID., 23 : Dimanche de la Sexagésime. Ibid., 1964 ; in-8, 110 p. — ID., 12 : Octave de Noël et Fête du S. Nom de Jésus. Ibid., 1964 ; in-8, 96 p. — ID., 69 : Quinzième dimanche après la Pentecôte. Ibid., 1964 ; in-8, 102 p. ID., 76 : Quinzième dimanche après la Pentecôte. Ibid., 1964 ; in-8, 104 p. — ID., 37 : Deuxième dimanche de la Passion. Ibid., 1965 ; in-8, 120 p.

La pastorale du dimanche dans le monde moderne. (Congrès de Metz 1963). (Paroisse et liturgie, 61). En collaboration. Bruges, Publ. de Saint-André : Biblica, 1964 ; in-8, 86 p.

Report of the Consultation on ecumenical Policy and practice for Lay christian Movements. Genève, YMCA, 1962 ; in-8, 80 p.

Schémas d'initiation à la célébration de la messe (Paroisse et liturgie, 57). En collaboration. Bruges, Publ. de Saint-André, 1963 ; in-8, 48 p.

Svenska Kyrkans Årsbok 1964. Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1964 ; in-12, 350 p.

The British Nuclear Deterrent. British Council of Churches Resolution October 1963. Londres, SCM Press, 1963 ; in-12, 48 p.

Foi et Sacrement. La sacramentalisation des non-pratiquants. (Paroisse et liturgie, 62). En collaboration. Bruges, Publ. de Saint-André, Biblica, 1964 ; in-8, 124 p.

Initiation des enfants à la liturgie dominicale, par un groupe de catéchistes, 1re partie : Avent-sexagésime, 3e partie : 14e-24e dimanche

après la Pentecôte. (Pastorale catéchétique, 11 et 13). Bruges, Publ. de Saint-André : Biblica 1964 ; in-8, 176 + 192 p.

Jérusalem vision de paix (Terre des Hommes). Préf. du Card. Suenens. Bruxelles, Éd. Corten, 1964 ; in-12, 22 p., illustr.

MARTINS, M., S. J., *A Legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia*, do cod. CV/1-23d., da Biblioteca de Evora. Coimbra, Universidade, 1964 ; in-8, 54 p.

Manuel du Catéchisme biblique. III. I. Trad. de l'allemand par M. Cé. Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-8, 462 p.

Missel de l'Assemblée chrétienne, présenté par l'Abbaye de Saint-André. Bruges, Biblica, 1964 ; in-12, 1872 p.

Les moines dans l'Église. Textes pontificaux, recueillis par D. A. Piel (Tradition et spiritualité, 3). Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-12, 206 p.

New Delhi Speaks (SCM Paperback). Londres, SCM Press, 1962 ; in-12, 80 p. 2/-

Het Oosten bidt. Nederlandse bewerking van Mgr J. F. Th. Perridon. Rotterdam, De Forel, 1962 ; in-16, 136 p.

La paroisse se cherche. (Paroisse et liturgie, 69). En collaboration. Bruges, Publ. de Saint-André, 1963 ; in-8, 160 p.

La pénitence est une célébration (Paroisse et liturgie, 58). En collaboration. Bruges, Publ. de Saint-André, 1963 ; in-8, 124 p.

ALEXIOU, Spyros, *'Εκκλησιαστικὰ Γεγονότα* 1963. Athènes, 1964 ; in-8, 174 p. ill.

ANASTASIOU, Ioan E., *'Ο θρυλούμενος διωγμὸς τῶν ἁγιορειτῶν ὑπὸ Μιχαὴλ Η' τοῦ Παλαιολόγου καὶ τοῦ 'Ιωάννου Βέκκου*. Thessalonique 1963 ; in-8, 51 p.

BACU, D., *Acolo șezum și plânsem... Poeme*. Madrid, Colecția Dacoromania, 1964 ; in-8, 89 p.

COTRUȘ, Aron, Valeriu Cârdu, etc., *Căpitanul. Mit al poeților*. Madrid, Colecția Dacoromania, 1964 ; in-8, 126 p.

KANTIOTIS, Archim. Avgoustinos, *Σύγχρονος θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ κατάστασις*. (*Τρεῖς Εἰσηγήσεις*). Athènes, « Hi Aspis Ais Orthodoxias » 1964 ; in-16, 112 p.

— *Τὸ Βατικανόν*. — *Τὸ Ἅγιον Ὄρος*. — *'Ο Χιλιασμός*. Ibid., 1963, 1964 ; 3 broch. chacune de 32 p. in-16.

KAVARNOS, Konstantinos P., *'Αθανάτου ζωῆς σύμβολα καὶ ἐνδείξεις. Προσκύνημα στοὺς Ναοὺς τῆς 'Επαρχίας Πλωμαρίου Λέσβου*... Athènes, « Astir », 1964 ; in-8, 198 p.

KONTOSTANOS, Methodios, métropolite de Corfou, *Τελετουργικὴ τῆς 'Ορθοδόξου τοῦ Χριστοῦ 'Εκκλησίας. Τόμος Α'*. Corfou, 1958 ; in-8, 287 p.

— *'Επιστολιμαία ἔκφρασις περὶ τῆς χριστανικῆς ἀποκαλύψεως ὡς μόνης θρησκευτκῆς ἀληθείας*... Corfou 1963 ; in-8, 34 p.

— *Συνάντησις τῶν χριστιανικῶν 'Εκκλησιῶν δυτικορωμαϊκῆς καὶ ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου διὰ ταξιδίου τοῦ πάπα 'Ρώμης Παύλου ΣΤ' εἰς τοὺς 'Αγίους Τόπους*... Corfou, 1964 ; in-8, 72 p.

KRIKONIS, Christos, Th., *Ὁ Ἁγιορειτικὸς Μοναχισμός. Σύντομος ἱστορικὴ ἀνασκόπησις τῆς ἐμφανίσεως, ἀναπτύξεως καὶ προσφορᾶς τοῦ Ἁγιορειτικοῦ Μοναχισμοῦ.* Thessalonique, 1964 ; in-8, 41 p.

MANIATOPOULOS, Archim. Grigorios, *Ἐντυπώσεις ἀπὸ τὴν Γιουγκοσλαυΐαν.* Le Caire, s. d. ; in-12, 71 p., ill.

VELLAS, Vasileios, *Τὸ Βιβλίον τῆς Ῥούθ. Εἰσαγωγή, μετάφρασις ἐκ τοῦ ἑβραϊκοῦ, κείμενον τῶν Ο', σχόλια. Ἑρμηνεία Παλαιᾶς Διαθήκης.* Athènes, « Astir », 1964 ; in-8, 57 p.

Ὁμιλοῦν οἱ Πατέρες. T. 3 et 4. Athènes, Ekd. « Hi Kypsélî », 1962, 1963 ; in-8, 184 et 584 p.

Imprimatur. *Cum permissu superiorum.*

F. TOUSSAINT, *vic. gen.*
Namurci, 15 junii 1965.

IRÉNIKON

Tome XXXVIII **3e trimestre 1965.**

Éditorial

Au moment où nous écrivons ces lignes, le Concile a repris ses assises depuis huit jours. Cette IVe session, la dernière — ainsi que Paul VI a tenu à le souligner dans son discours inaugural —, va comporter plusieurs déclarations importantes et assez impatiemment attendues, notamment sur La Liberté religieuse *et sur* L'Église dans le monde d'aujourd'hui. *Quant à la première, dont on vient de clôturer, par un vote de principe, la discussion qui commençait à s'enliser, elle se solde ainsi jusqu'à présent : approbation du schéma comme base de déclaration définitive, à une majorité de 90% des Pères, et retouches dans le sens des modalités le plus souvent demandées durant la discussion, et à la lumière de la doctrine catholique sur la vraie religion. Le pape doit faire acte de présence à l'ONU le 4 octobre. C'eût été une grande désillusion si, concernant ce schéma, il n'eût pas été à même d'en parler et fût arrivé à New-York les mains vides.*

* * *

La seconde question relevée, très attendue elle aussi, concerne la présence de l'Église dans le monde d'aujourd'hui. Son schéma, appelé couramment schéma XIII, fut proposé à l'Assemblée conciliaire la première fois le 20 octobre 1964, et c'est à cette occasion qu'une IVe session fut annoncée. Le schéma XIII est donc lié à la IVe session, ou si l'on veut, la IVe session a, en un sens, été faite pour lui. C'est là un élément qu'il ne faut pas perdre de vue. Au reste, tout un groupe d'hommes parmi les laïcs surtout — mais non exclusivement — considèrent que « leurs » questions ne

seront vraiment abordées que grâce à ce schéma. Ce ne sera que par lui qu'ils se sentiront vraiment concernés par le Concile. On pourrait les appeler les chrétiens du schéma XIII.

L'attitude générale de ce schéma est — fait assez neuf — de ne pas s'adresser seulement aux catholiques et aux chrétiens, mais à tous les hommes sans distinction. Ce document, après l'encyclique Pacem in terris *de Jean XXIII, qui avait le même objectif, émane aujourd'hui de tout l'épiscopat catholique et il ne manquera pas de faire impression. Il faut noter toutefois que le témoignage de l'Église catholique présenté ici, et de portée aussi universelle, n'est pas le témoignage de toutes les Églises, mais de la nôtre, avec laquelle l'ensemble des autres Églises n'est pas en pleine communion. Or, elles devraient normalement être toutes ensemble en continuité vitale. Le véritable témoignage de l'Église dans le monde, et surtout dans le monde moderne unifié à tant de points de vue, ne sera pleinement efficace que lorsque l'union sera faite. La parole du Christ à son Père « Que tous soient un afin que le monde croie que tu m'as envoyé »* (Jn 17,21) *est formelle : tant que les divisions subsistent entre nous, notre témoignage ne peut être qu'imparfait vis-à-vis de ceux qui ne croient pas. Sans doute, le message du Concile au monde entier manifeste une présence du Christ, mais il devance en un sens son heure véritable. On doit tenir compte de cette donnée.*

Il est vrai que le Décret sur l'œcuménisme a comme préparé cette nécessité fondamentale, et tout le Concile doit en être imprégné. En somme, on ne peut faire abstraction de l'œcuménisme en rien dans les conjonctures actuelles. Cependant, si dans le schéma XIII un énorme brassage d'idées et de tendances venues des cinq parties du monde a trouvé son écho, il n'en reste pas moins que c'est dans le creuset de la pensée occidentale que l'ensemble a été élaboré. L'anthropologie a certainement élargi ses frontières et a bénéficié de ce que l'Orient nous a apporté depuis cinquante ans. Mais tant de richesses ne pourront être exploitées dans leurs dimensions totales que lorsque les deux parties du monde chrétien synchroniseront leurs voix dans un seul témoignage. Le même évangile, la même foi ont des présentations complémentaires. Nous croyons volontiers que dans la présentation du message chrétien à ceux qui ne croient pas, la fonction de l'Orient ne coïncide pas absolu-

ment avec la nôtre. La présence de l'Orthodoxie russe dans le monde latin nous a révélé déjà, et bien des fois, que l'Orient et l'Occident peuvent avantageusement allier leurs efforts dans une rechristianisation du monde. Les grandes souffrances qui ont marqué les Églises d'Orient depuis tant de siècles, et qui continuent de les marquer encore, donnent à leurs voix une résonnance particulièrement dramatique. De plus, leur théologie, dans sa tradition la plus authentique, nous fait mieux comprendre que l'Église, si elle doit porter témoignage dans le monde, appartient déjà à un « autre monde », impérissable celui-là, et dans lequel, sous le souffle de l'Esprit, elle vit avec le Christ par sa liturgie et sa relation intime avec la louange céleste. Enfin, consciente de cette appartenance au monde d'en haut, elle met un accent particulier sur l'eschatologie. En sorte que, à côté d'un message de l'Église à ceux d'aujourd'hui qui ne croient pas, un second panneau reste encore recouvert.

* * *

On serait tenté de penser peut-être que tout a été dit sur ce sujet dans la Constitution sur l'Église Lumen Gentium. *Sans doute y trouve-t-on beaucoup de notions sur l'Église du ciel, sur le mystère de l'Église, sur le peuple de Dieu etc., dans lesquelles un effort a été fait pour se rattacher à une conception totale de l'Église. Mais c'est justement de la présence de l'Église dans un monde où beaucoup ne croient point qu'il s'agit ici, et c'est là que la parole du Christ demande l'unité. Puisse cette Constitution pastorale en préparation, trouver un jour sa réplique dans un message renouvelé, et où, les deux portions du monde chrétien seront en parfaite symphonie.*

L'Anglicanisme et la Constitution conciliaire « De Ecclesia ». [1]

En jetant un coup d'œil rétrospectif sur la théologie chrétienne en général au cours de ces derniers siècles, ce qui apparaît le plus troublant est son manque d'humilité. Il nous semble aujourd'hui que les prétentions de plusieurs représentants de la théologie dogmatique et morale, lorsqu'ils parlent de Dieu et de sa volonté, ont moins leur source dans une claire vision de la foi que dans un aveuglement et une surdité de plus en plus prononcés envers les réalités contemporaines du monde en tant qu'œuvre de Dieu.

On en distingue facilement trois conséquences. Premièrement, beaucoup de gens de notre Occident, autrefois chrétien, ont abandonné le christianisme non pas tant parce qu'il le trouvent étranger aux préoccupations de ce monde, mais parce qu'il leur paraît inhumain — non par regret, comme s'il exigeait trop d'eux, mais avec soulagement, parce qu'il leur semble sans portée. L'Église, loin de se manifester comme le levain régénérateur de la société, est plutôt envisagée comme un des nombreux refuges périmés pour ceux qui ne sont pas capables de répondre aux exigences de la vie.

La deuxième conséquence de ce manque d'humilité théologique a été qu'au sein même de l'Église les théologiens se sont parlés pendant longtemps uniquement à eux-mêmes. La découverte la plus pénible du mouvement liturgique, par exemple, a été sûrement que le laïcat est resté si longtemps sans contact avec

1. Cet article et le suivant ont été proposés comme thèmes aux débats de la Conférence œcuménique de Chevetogne (1-4 sept. 1965).

la théologie, que tout effort d'assurer sa participation dans le renouveau de l'Église locale progresse en général très lentement et ne montre souvent qu'une compréhension superficielle de la question en jeu. Newman avait certainement raison lorsqu'il insistait toujours, il y a plus d'un siècle, sur la nécessité d'assurer en premier lieu une éducation chrétienne aux laïcs. Aujourd'hui encore, les seuls chrétiens entraînés à penser théologiquement, ce sont les clercs ; encore devons-nous admettre que leur éducation laisse aussi beaucoup à désirer. Combien peu efficientes en effet sont, dans la plupart des cas, nos prédications ! Combien les tâches et les problèmes qui se posent à l'Église — autorité dans la foi et dans la morale, vocation au sacerdoce, évangélisation, pour ne mentionner que ceux-là — se poseraient sous une forme entièrement différente s'il existait un laïcat éduqué ! Il est pénible de constater, par exemple, que le magnifique témoignage en Afrique du Sud contre le despotisme du gouvernement national vient presque exclusivement du clergé. Pour ne parler que de ma propre Église, il y a eu là récemment des écoles où l'on a refusé l'admission à des enfants africains, et même des cas de chrétiens refusant de recevoir la sainte communion dans notre cathédrale de Prétoria en compagnie de leurs coréligionnaires noirs.

C'est là un exemple extrême, mais qui montre combien les maximes évangéliques trouvent peu d'écho dans la vie quotidienne de beaucoup de chrétiens. Le zèle pour l'évangile n'est pourtant pas mort. Une étude sociologique effectuée récemment en Angleterre a indiqué qu'alors qu'une grande majorité de la population ne sont pas des chrétiens pratiquants, quatre-vingt-dix pour cent d'entre eux sont cependant en faveur de l'enseignement religieux dans les écoles de l'État.

La troisième conséquence de ce que j'ai appelé le manque d'humilité théologique se manifeste dans l'absence frappante de progrès des missions chrétiennes en Asie et en Afrique. Il est humiliant de constater que, dans nos conceptions missiologiques, nous devons tout recommencer *ab ovo*, et partir, dans nos études, de l'histoire de la conversion de l'Europe du Nord

et nous mettre à l'école des premiers franciscains en Chine et des premiers jésuites aux Indes et au Japon.

* * *

C'est à la lumière de telles considérations — et je suppose qu'elles concordent avec vos conclusions — qu'il faut examiner les documents concernant le renouveau de l'Église et particulièrement la constitution intitulée « De Ecclesia ». Et je dois tout de suite signaler avec quelle admiration les anglicans ont noté l'audace et la foi de la grande majorité des Pères conciliaires, foi se manifestant courageusement et abondamment dans presque chacune des grandes divisions des constitutions du Concile.

La réflexion sur la nature de l'Église se place à deux niveaux, lesquels ont été différemment appréciés suivant les époques de l'histoire. D'une part, le niveau des grandes évocations de l'Écriture — peuple de Dieu, corps et épouse du Christ, temple de l'Esprit Saint, sel de la terre, vraie vigne, bercail, cité, pour ne mentionner que les plus importantes — d'autre part, le niveau de l'organisation, de la structure, qui s'est développée au cours de l'histoire, et n'en est pas moins une partie de la tradition.

La constitution « De Ecclesia » est particulièrement riche en ce qui concerne le premier niveau, où l'ecclésiologie se présente comme une extension de la christologie. Et ceci est sûrement très important, parce que l'Église ne peut devenir ce qu'elle est réellement tant que chaque chrétien n'aura pas vu, dans son appartenance à elle, le moyen par lequel le Christ est présent dans le monde contemporain. Jésus-Christ est le nouvel Adam, dans lequel tous les hommes sont potentiellement renouvelés. Et l'Église n'est autre chose que le noyau de la nouvelle humanité, l'univers en train de devenir ce à quoi Dieu le prédestinait en le créant. L'Église est le sacrement de l'unité et de la paix humaines, l'espoir en cours de réalisation de la réconciliation des hommes entre eux d'une part, et des hommes avec Dieu d'autre part. Ainsi le vrai culte — but de l'homme et essence de la foi catholique — implique, comme le dit la Constitution, « un mode de vie plus humain *(humanior vivendi modus)* (40)

même dans la société terrestre, et une amélioration de la distribution de biens entre les hommes *(quae aptius inter illos distribuantur)* » (36). Tous sont appelés dans le peuple de Dieu à la dignité et à la liberté des fils de Dieu *(dignitatem libertatemque filiorum Dei)*, et au commandement nouveau d'aimer comme le Christ lui même nous a aimés *(mandatum novum diligendi sicut ipse Christus dilexit nos)*. Tous ont pour fin le royaume de Dieu (9). En effet la Constitution rejette toute double mesure en matière de sainteté et invite tous les chrétiens sans distinction à participer à la sainteté et à la perfection de leur état, et elle veut aussi les mettre en garde contre le bien-être matériel illusoire de la société contemporaine, et leur rappeler qu'ils doivent tous veiller à diriger étroitement leurs sentiments pour que l'usage des choses du monde et l'attachement aux richesses, contraire à la pauvreté évangélique (40), ne les empêchent pas d'atteindre la charité parfaite ».

Mais comment une foi dans l'Église telle qu'elle est ainsi décrite pourra-t-elle se traduire dans des formes correspondantes à la vie contemporaine de cette Église, à une morale et à une théologie ascétique nous concernant réellement ? Quelle devrait être la structure de l'Église qui lui éviterait de transformer le christianisme en une idéologie, et qui serait en même temps assez souple pour s'identifier avec les différentes cultures de ce monde ? Comment l'Église pourra-t-elle visiblement redevenir une communauté de charité, la révélation de l'amour de Dieu ? Voici maintenant que se posent seulement les vraies questions, mais nous sommes encore loin de réponses adéquates !

Le Concile fut certainement bien inspiré de commencer son travail par la Constitution sur la liturgie. Car la liturgie est le lieu où doctrine et vie chrétiennes se rencontrent, et le renouveau liturgique contient l'espoir d'un renouveau et dans la vie et dans la doctrine.

Il reste cependant à voir quelle marge sera laissée pour l'affirmation qui suit dans la constitution « De Ecclesia » : « Dans les sacrements et les institutions, lesquels appartiennent au monde présent, l'Église porte la figure de ce siècle qui passe » (48). Que faut-il penser de ce parallèle entre les sacrements et les institutions ? Un indice ténu, mais important

tout de même, nous est peut-être donné dans la réintégration de l'extrême-onction comme partie du ministère régulier envers les malades. Mais lorsqu'on considère l'immense variété des aspects de la vie de l'Église dans le passé, force nous est de nous demander si aujourd'hui, que la société change plus rapidement que jamais, nous pourrons être assez audacieux dans nos adaptations institutionnelles. On se souviendra des protestations de Newman contre le rétablissement de la hiérarchie catholique-romaine en Angleterre en 1851 : « Nous avons beaucoup plus besoin, disait-il, de séminaires que d'évêchés. Il faut que nous éduquions, que nous envisagions, que nous combinions, que nous organisions ». L'Angleterre de son temps semblait réclamer « une vaste organisation parcourant les villes, donnant des conférences, faisant des discours, créant un journal, une revue etc » [1].

Avons-nous déjà commencé à nous demander franchement de quel type d'institution ecclésiale l'Europe moderne a vraiment besoin ? Je pose cette question avec d'autant plus de conviction que l'Église de l'Angleterre en particulier semble être plus lente que jamais à modifier son conservatisme institutionnel sans parallèle ailleurs.

* * *

Qu'il me soit maintenant permis de mentionner ce qui paraît à un anglican comme un progrès sensible dans la clarification de la doctrine de l'Église dans la constitution « De Ecclesia ».

1. Ce qui frappe en premier lieu ce sont les déclarations sur la relation entre l'Église et le royaume de Dieu. Nulle part on ne les identifie. Dans le passé une tendance dans ce sens était souvent attribuée à tort ou à raison à l'ecclésiologie catholique. « L'Église reçoit la mission d'annoncer le royaume du Christ et de Dieu, et de l'instaurer dans toutes les nations, et elle établit sur la terre le germe et le commencement de ce royaume » (7). Cette mission doit être accomplie en suivant l'exemple donné

1. J. COULSON et A. M. ALLCHIN, *Newman, a Portrait restored*. Londres, 1965, p. 15.

par le Christ de « charité, d'humilité et d'abnégation » et par la voie de la croix (5, 8 et 9). L'Église sur terre est définie à plusieurs reprises comme étant « dans un état de pélerinage » (6), « et elle, qui embrasse en son sein tous les pécheurs, est à la fois sainte et toujours à purifier, et ne cesse de s'appliquer à la pénitence et à la rénovation » (8). Cette belle affirmation rappelle la protestation de Hans Küng dans son livre « Le Concile et la réunion » contre une certaine tendance dans le passé, à idéaliser l'Église comme quelque chose d'existant indépendamment des pécheurs dont elle se compose. Plus haut, dans le même paragraphe, la constitution établit une analogie, familière aux anglicans, entre les natures divine et humaine unifiées dans le mystère du Verbe incarné et le caractère divin et humain de son Église. Ne serait-ce pas trop d'espérer que cette foi, équilibrée par la déclaration que l'Église est « sancta simul et semper purificanda » marque la fin des controverses de la Réforme sur cet aspect de l'ecclésiologie ?

2. Le second avantage à noter est que les limites de l'Église sont tracées généreusement, peut-être plus que jamais auparavant. Sans mitiger d'ailleurs la revendication totale de Rome, la participation à l'Église est néanmoins, dans un certain sens, étendue au-delà de ceux qui se trouvent en communion visible avec le siège de Rome. Tous les baptisés sont appelés sans réserve « chrétiens » et on reconnaît qu'ils confessent plusieurs éléments de la foi et de la pratique catholiques (15). Plus importante encore est la reconnaissance, qu'implique la phrase concernant ces chrétiens groupés en « Églises ou communautés ecclésiales », que la foi chrétienne est inséparable de la participation à la *koinonia* chrétienne. Les chrétiens qui ne sont pas en communion avec Rome ne sont plus considérés comme des pèlerins individuels dans le crépuscule. Il serait significatif de rappeler qu'il y a moins de quatre vingts ans le cardinal Vaughan déclarait que les éléments de pratique catholique dans l'Église d'Angleterre étaient l'œuvre de Satan, visant à empêcher d'entrer dans le vrai bercail. La constitution dit au contraire des non-catholiques qu'ils sont aussi « en une véritable union dans le Saint-Esprit puisque c'est lui qui, en eux aussi,

opère par sa vertu sanctifiante, par les dons et la grâce, et à fortifié certains d'entre eux jusqu'à l'effusion de leur sang ». La phrase suivante est également remarquable : « Ainsi l'Esprit suscite dans tous les disciples du Christ le désir et l'action afin que tous, suivant la manière voulue par le Christ soient unis pacifiquement dans un seul troupeau et sous un pasteur *(ut omnes, modo a Christo statuto, in uno grege sub uno pastore pacifice uniantur)* (15).

Il y a encore deux phrases qu'il faut commenter ici : « *Tous* les disciples du Christ », y est-il dit. C'est la seule et unique fois dans cette constitution, autant que j'ai pu le trouver, que tous les chrétiens, catholiques romains et autres, sont couverts par le même titre, que tous seraient heureux de reconnaître. Et je voudrais demander s'il n'est pas temps d'affirmer que ce qui nous unit est infiniment plus important que ce qui nous divise. Y a-t-il finalement une autre façon de résoudre nos différences théologiques (et je serais le dernier à en contester l'importance) que de vivre ensemble dans une communauté de charité ? Une des résolutions les plus significatives de la première conférence de *Faith and Order* du *British Council of Churches* tenue dans mon université de Nottingham il y a un an, exprimait la conviction que les différences qui subsistent entre nous seraient plus facilement aplanies au sein d'une seule Église qu'en commençant par des négociations. Cette résolution fut proposée par un théologien distingué de l'aile anglo-catholique de l'Église d'Angleterre, et fut adoptée par une majorité écrasante. Comme vous le savez, un des traits les plus curieux de l'anglicanisme, et qui nous a souvent embarrassés, est le fait que dans nos Églises des hommes professant avec force des opinions théologiques apparemment irréconciliables ont réussi à vivre ensemble, souvent, il est vrai, d'une façon peu amicale ! Nous arrivons à reconnaître qu'en fait ce n'est pas à cause de l'« establishment », ni grâce à cette capacité de compromis attribuée aux Anglais (car il n'y a pas une théologie anglicane distincte, composée en parties égales d'éléments catholiques et protestants !), mais parce que, en fin de compte, notre commune tradition, Écriture, symboles de foi, liturgie, constitution de l'Église furent plus forts, malgré notre absence congénitale de respect pour l'autorité

ecclésiastique, que la controverse théologique la plus aiguë. Les théologies changent, et on voit rétrospectivement qu'elles se sont même parfois prises l'une l'autre leurs positions antérieures ; mais la tradition reste, et notre expérience montre que c'est bien dans cette tradition, rendue vivante au milieu du peuple de Dieu par le Saint-Esprit, que réside avant tout l'autorité, jugeant théologiens, évêques, conciles et, pourrais-je dire, même les papes.

En second lieu, je voudrais commenter la phrase « unis pacifiquement, suivant la manière voulue par le Christ, dans un seul troupeau et sous un pasteur (*ut omnes modo a Christo statuto in uno grege sub uno pastore pacifice uniantur*). Faut-il comprendre par ce pasteur le Christ ou l'évêque de Rome ? On serait incliné à penser que la constitution, étant donné qu'elle se réfère habituellement à la Sainte Écriture, pense à Jean 10, 16, et par conséquent se réfère au Christ. Dans ce cas les mots « selon la manière voulue par Christ » ne se référeraient pas à l'exégèse papaliste de la promesse du Christ à Pierre, mais à la prière de l'abbé Couturier — que le pape Paul VI a citée de façon si émouvante dans sa radiodiffusion à l'Angleterre immédiatement avant son pèlerinage en Palestine : « Que tous les hommes s'unissent dans le temps et par les moyens indiqués par Dieu ». Toutefois l'identification qu'implique la phrase suivante, où *Mater Ecclesia* signifie l'Église de Rome, nous fait soupçonner une autre interprétation.

La Constitution en outre parle positivement des relations avec l'Église, de ceux qui ne sont pas chrétiens (16) : juifs, musulmans et tous ceux qui cherchent Dieu : « Ceux-ci peuvent atteindre le salut éternel ». En plus, le fait qu'elle est prête à accueillir tout ce qui présente une valeur dans la vie humaine est souligné. Elle ne retire rien au bien temporel de quelque peuple que ce soit (13) et conserve « tout le germe de bien qui se trouve dans le cœur et dans l'esprit des hommes, ou dans les rites et les cultures propres des peuples » (17). C'est l'idée de Térence : « rien ne m'est étranger de ce qui est humain » —, idée sans laquelle la mission de l'Église dégénère en un impérialisme culturel, et sans laquelle elle pourrait succomber à la tentation, non plus d'utiliser la force civile et d'employer des sanctions

politiques et économiques comme par le passé, ce qu'elle ne peut plus faire, mais d'exercer une pression psychologique de propagande.

3. En 3e lieu la doctrine de l'Église est clarifiée par l'insistance mise dans la constitution sur l'unité de l'Église comme lien de charité entre ses membres, ce qui est là l'œuvre du Saint-Esprit (7). L'unité de l'organisation de l'Église est l'expression sacramentelle de ce fait. A la fin du siècle dernier, pendant la controverse sur la validité des ordinations anglicanes (controverse qui paraît aujourd'hui avoir perdu de son importance), l'évêque et théologien anglican Mandell Creighton crut devoir déclarer qu'en fin de compte l'Église romaine avait toujours agi comme un État, suivant des exigences d'opportunité [1]. Et les témoignages n'ont pas manqué pour montrer, même dans les années récentes, que la conception de l'autorité et de l'unité ecclésiastique tenue par certains, était davantage d'ordre politique que sacramentel. Qu'il me soit permis d'ajouter aussitôt que les chefs anglicans ne sont pas exempts eux non plus de cette tentation perpétuelle.

En considérant la nature de l'Église dans le contexte de sa mission dans le monde « de rassembler toute l'humanité avec tous ses biens, sous la tête qui est le Christ » (13), la constitution, dans son chapitre sur le peuple de Dieu, est amenée à décrire l'unité de l'Église dans des termes de réciprocité de service et d'amour entre ses membres. Commençant par une affirmation claire et nette au sujet du sacerdoce de tous les baptisés, la constitution s'étend sur les relations fructueuses entre la papauté, le ministère sacré, les religieux et le laïcat, et également « entre les Églises particulières ». Le ministère sacré en particulier existe pour « construire le corps du Christ » (*Eph.* 4, 12). On peut se demander si le terme de ministère sacré, « diakonia », employé dans ce chapitre et plus loin encore dans la constitution, en mettant l'accent sur le service, ne devrait pas être substitué au terme « hiérarchie » employé fréquemment et signifiant « le gouvernement des prêtres ». Ici, dans ce chapitre, l'autorité de « ceux qui parmi les fidèles sont revêtus de l'ordre sacré » est fondé à juste

1. Lord HALIFAX, *Leo XIII and Anglican Orders*. Londres, 1912, p. 367.

titre sur la fonction de « paître l'Église au nom du Christ par la parole et par la grâce de Dieu » (11).

* * *

Vous attendrez maintenant de moi, en tant qu'anglican, que je dise quelque chose sur cette partie de la constitution *De Ecclesia* qui concerne la papauté et la collégialité de l'épiscopat. Au paragraphe 13 de la constitution on lit : « la chaire de Pierre préside l'universelle assemblée de la charité, protège les légitimes variétés et en même temps veille à ce que les particularités, loin de nuire, la servent plutôt ».

Ceci est inséré dans le chapitre sur le peuple de Dieu et l'insistance qui est mise sur le *service* de Rome pour l'unité de l'Église me semble être — et je suis certain que c'est le cas d'un grand nombre d'anglicans — un excellent moyen de présenter l'unique contribution que seul l'évêque de Rome puisse fournir. Je suis certain que les catholiques romains sousestiment souvent le respect dont la papauté jouit auprès des autres chrétiens. La manière dont la personnalité de Jean XXIII fit éclater si rapidement, même dans les régions les plus protestantes de l'Angleterre, un amour qu'on pouvait considérer comme refroidi et mort depuis des siècles, fut remarquable. Dans la majorité des Églises anglicanes on a officiellement prié pour une heureuse élection de son successeur. Je me demande si l'ancienne distinction entre la primauté d'honneur et la primauté de juridiction ne devrait pas être réexaminée. Nous respectons ceux que nous aimons et honorons, et leur obéissons. Ceux que nous cessons d'honorer et d'aimer peuvent revendiquer n'importe quelle juridiction, en fin de compte ils ne sont ni écoutés ni respectés. Mais dans le chapitre de la constitution intitulé « de la constitution hiérarchique de l'Église et de l'épiscopat en particulier » apparaît, en ce qui concerne les paragraphes du début, la présentation d'un esprit tout-à-fait différent de celui du chapitre précédent, et il faut dire franchement qu'il contient beaucoup d'assertions qui peuvent intriguer un anglican.

a) Il est frappant que dans ce chapitre la constitution n'ose

presque pas mentionner les évêques sans insérer des garanties concernant des droits de la papauté : le résultat en est qu'une bonne partie de ce chapitre, qui devait compléter l'enseignement de Vatican I, apparaît plutôt comme la répétition de ce dernier et encore sur un ton anxieux et défensif. On prend la défense de la suprématie papale par des raisons bibliques, historiques et logiques, que plusieurs théologiens catholiques romains avaient eux-mêmes abandonnées au cours des dernières années comme insoutenables. Le littéralisme de l'exégèse scripturaire dans ces paragraphes est en opposition évidente avec l'emploi profond de l'Écriture dans les autres parties de la constitution. Et on recourt sans hésitation à l'ancienne apologétique, selon laquelle 1) Pierre avait la primauté sur les Douze apôtres (et on n'apporte pas ici de distinction entre les Douze et les apôtres) ; 2) l'évêque de Rome succède à Pierre ; 3) les évêques succèdent aux apôtres ; 4) la relation entre Pierre et les apôtres est analogue à celle entre le pape et les évêques.

Ce qu'on admet ici peut faire frémir un non catholique-romain. Évidemment, comme je l'ai dit, ceci a subi la critique même des savants catholiques romains. Il n'y a que Paul qui soit cité des apôtres ; pratiquement on ne sait rien sur les Douze. Quel fut le statut de Jacques et des presbytres à Jérusalem ? Est-ce que l'Église de Rome comme celle d'Alexandrie n'a pas été longtemps gouvernée par les presbytres ? La commission doctrinale elle-même, dans une annexe à la constitution a mis en question le dernier parallèle entre Pierre et les apôtres d'une part, et le souverain pontife et les évêques de l'autre. Ne devrions nous pas reconnaître qu'une telle théologie n'est explicable qu'en fonction de la tradition contemporaine, et que l'argument logique qui la soutient ne pourrait avoir prise sur celui qui n'aurait pas été nourri par cette tradition ? Et même, pour ceux qui l'auraient été, bien des améliorations peuvent être apportées par les recherches bibliques et historiques.

Ne serait-ce pas mieux, par exemple, de mettre en valeur la papauté en relevant l'unique position de Rome, ainsi que l'autorité de l'épiscopat, comme ressortissant à une tradition croissante de l'Église, dont le développement est, dans le catholicisme, un phénomène semblable à celui de la formation du canon des

Écritures et de la formulation des symboles de foi ? Il se pourrait qu'une telle croissance de la Tradition ne puisse être prouvée par l'Écriture ; mais si elle est en harmonie avec elle, on peut croire qu'elle est impliquée dans la volonté du Christ, une volonté que nous ne pouvons apercevoir que comme hommes vivants à un certain point de l'histoire.

Et je veux encore commenter une phrase. « La Révélation qui est transmise intégralement, sous forme écrite ou par tradition, par la succession légitime des évêques, et, avant tout par le soin du Pontife romain lui-même » (27).

N'appuie-t-on pas trop en Occident sur la tradition apostolique du ministère comme étant la seule garantie, ou presque, de l'authenticité de la tradition ? La tradition est un cable tressé de nombreux brins, Écriture, symboles, liturgies, prières, attitudes chrétiennes, ministère, et ce dernier n'est qu'une partie, quoique évidemment inaliénable. Une fois que nous le reconnaissons, nous pouvons d'autant plus facilement comprendre pourquoi plusieurs Églises, tout en rejetant la papauté ou l'épiscopat, peuvent néanmoins mener une vie chrétienne et ecclésiale authentique, grâce à leur fidélité aux autres éléments de la tradition. Sous ce rapport, ils ont été quelquefois plus fidèles que certains de leurs confrères attachés au pape ou épiscopaliens.

b) Au cause de l'accent mis sans cesse sur la suprématie papale, ces paragraphes sont loin d'être clairs en ce qui concerne le statut des conciles œcuméniques. L'exercice de la collégialité épiscopale sous l'autorité du pape est définie au paragraphe 22 de telle façon qu'il semble que les conciles n'aient pas besoin, en fait, de se réunir du tout. Ils ne sont pas évidemment considérés comme nécessaires pour les décisions infaillibles. « Le Pontife romain, en vertu de sa charge de vicaire du Christ et pasteur de toute l'Église, a dans l'Église le pouvoir plein et suprême et universel ; et il est toujours en mesure de l'exercer librement » (22). C'est le langage du pouvoir et non de la « diakonia », et vous comprendrez combien ces mots paraîtront étranges et inacceptables aux oreilles anglicanes, par contraste avec ceux du paragraphe 13.

c) Ce chapitre contient toutefois beaucoup d'éléments précieux en ce qui concerne l'exposé de la nature et des fonctions de l'épiscopat :

1) le caractère sacramentel de l'évêque est souligné, aussi bien s'il s'agit de son caractère de représentant du Christ et de l'Église catholique vis-à-vis de son Église locale, que de cette dernière dans la vie de l'Église en général. Son autorité est fondée sur la consécration épiscopale et sur sa communion avec le chef et les membres du collège épiscopal (21). Un anglican pourrait consentir à cette affirmation, bien qu'il la présenterait un peu différemment. Au lieu de dire que le don spirituel a passé du Christ et de ses apôtres par la consécration épiscopale, (comme s'il s'agissait d'un tuyau) je préférerais dire que lors de chaque consécration se fait une effusion de l'esprit du Christ à la prière de son Église, et que les évêques consécrateurs sont les ministres sacramentaux de cette grâce, aussi bien que les témoins de leurs Églises en ce qui concerne l'orthodoxie du candidat. L'élection, ou tout au moins l'acclamation du peuple qu'il doit diriger, fait également partie de la consécration d'un évêque pour autant qu'elle témoigne de sa dignité en ce qui concerne sa foi et sa vie. (Parmi les évêques européens il n'y a que celui de Rome qui est actuellement élu librement !). Mais il est intéressant de relever à la fois la disparition de cette idée que l'évêque n'est qu'un délégué du pape, ainsi que celle du caractère quasi magique de la consécration, qui avait abouti à d'étranges anomalies comme celle de la validité des ordres des *episcopi vagantes*.

2. Dans le paragraphe consacré à l'évêque dans son Église locale, nous retrouvons le langage du chapitre sur le peuple de Dieu. On y parle de l'évêque comme du chef de son peuple (27). Il ne doit pas considérer ses prêtres comme des serviteurs mais comme ses fils et amis (28) [1].

1. Il serait souhaitable que dans les traductions du terme *presbyter*, désignant le second ordre du ministère, l'original latin puisse être conservé. Ceci permettrait d'éviter facilement des malentendus parmi les protestants. Les anglicans emploient évidemment pour désigner cet office le mot *prêtre*.

La fonction de prêtrise dans le Nouveau Testament est définie dans un beau passage qu'il serait trop long de citer. Mais un accent mis sur le caractère pastoral du ministère sacerdotal serait bien accueilli par tous les anglicans. Cette page de la constitution contient également une description de l'eucharistie en accord avec les meilleures traditions du mouvement liturgique, page qui, par l'accent mis sur la « représentation » d'une seule offrande du Christ s'offrant lui-même, résume très bien le progrès fait dans les dernières années pour surmonter les controverses eucharistiques de la Réformation.

Ces paragraphes soulignent également, ce qui est important, la responsabilité collective de l'Église pour la mission, et ils font prévoir la possibilité d'un diaconat marié, exerçant des fonctions variées importantes dans la communauté.

Jetant un regard sur ce qui a été dit, peut-être comprendra-t-on tout de même pourquoi une telle insistance est mise sur la papauté. J'ai déjà parlé de l'admiration dont on doit témoigner pour le courage et la foi des Pères de Vatican II. Si l'on considère la longue patience avec laquelle, depuis l'époque de Grégoire VII, le gouvernement pontifical de l'Église d'Occident a été structuré, il n'est pas difficile de ressentir une certaine sympathie à l'égard de ceux qui tremblent de voir tout le système démantelé presque en une nuit avec tant d'enthousiasme. L'existence même du Concile, sa discussion ouverte devant le monde entier et le grand débat qu'il a suscité à travers toute l'Église catholique, a jeté presque tout dans le creuset. Dieu seul sait quel genre d'Église il en sortira. Dans l'intervalle, quand tout change à l'entour, on comprend que la papauté, bien qu'en fin de compte elle puisse apparaître ensuite sous un jour très différent, désire garder fermement le gouvernail en main et être considérée, pour conserver la même image, comme un pilote sûr devant les flots houleux qui s'approchent. J'espère que ce genre de réflexion n'apparaîtra pas comme trop impertinent de la part d'un non-catholique.

En conclusion, je voudrais appuyer sur un passage remarquable du chapitre sur le peuple de Dieu, et faire quelques commentaires sur celui du Laïcat. « L'ensemble des fidèles ayant l'onction qui vient du Saint ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'il possède, il le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, 'des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs', il apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel. Grâce, en effet, à ce sens de la foi qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du magistère sacré, qui permet, si on lui obéit fidèlement de recevoir non plus une parole humaine mais véritablement la parole de Dieu, le peuple de Dieu s'attache indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes » (12). Il y a ici une fructueuse voie d'approche vers toute la question de la relation entre l'autorité du magistère et celle de l'Église dans son ensemble. Il y a dans l'Église un double témoignage à la vérité du Verbe incarné, témoignage qui peut parfaitement être condensé dans les paroles de Jean 15, 26 et 27, où Jésus dit aux apôtres : « Vous serez mes témoins, car vous avez été avec moi depuis le commencement » et encore « L'Esprit de vérité qui procède du Père, témoignera pour moi ». Ces deux témoignages, celui des apôtres enchâssé dans la tradition apostolique, et celui de l'Esprit, nous sont communiqués dans l'Église, et l'Esprit fait en sorte que l'autorité de la Tradition apostolique ne s'impose pas aux chrétiens comme force extérieure, mais soit issue du centre de son être. Pour citer quelques mots de l'éditeur de la *Downside Review* (été 1957) : « En fait nous pourrions définir la foi, dans ce contexte, comme ce par quoi la voix d'une autorité extérieure se trouve, pour le catholique, en réalité ne pas l'être. Car la foi crée non seulement une nouvelle société, mais une nouvelle humanité, où la société a une nouvelle signification : si bien que la société elle-même peut être le sujet connaissant et vivant, peut connaître et vivre en ses membres. En sorte que la voix de l'autorité n'est pas plus extérieure à ceux qui l'entendent que ne l'est une idée dans mon esprit par rapport aux membres de mon corps ». Il est, je pense, important dans le dialogue œcuménique que tous se rendent compte que les

autres chrétiens, qu'ils en soient conscients ou non, font l'expérience de l'autorité d'une manière semblable. Et l'on peut voir pourquoi, dans les vieilles controverses, les anglicans étaient déroutés sur le point de savoir comment prendre l'accusation d'être soumis aux incertitudes d'un « jugement privé ». Deux questions en résultent :

1. Qui exprime l'enseignement de l'Église sur les matières particulières ? Ceci est la fonction du magistère, sa fonction d'ordre ; il exprime l'opinion réfléchie de l'Église. Mais l'enseignement prophétique peut aussi bien venir d'autres membres de la communauté, il peut venir d'une Catherine de Sienne, d'un Teilhard de Chardin. En tous cas, la distinction entre l'Église enseignante et l'Église enseignée est toute relative, comme la constitution elle-même l'implique en parlant de la vie familiale où les parents assument le rôle de l'Église enseignante.

2. Ne devons-nous pas tenir compte de la croissance d'un laïcat formé ? J'ai parlé plus haut de sa nécessité et de ses avantages. Quand la constitution dit que « tous sont mis sur le même pied » cela doit être pris sérieusement. « A la mesure de la science, de la compétence et de l'autorité qu'ils possèdent, ils ont le droit, parfois même le devoir, d'exprimer leur avis pour ce qui regarde le bien de l'Église » (37). Un anglican trouvera dommage que cette belle phrase soit aussitôt limitée par des expressions prudentielles, « Que les laïcs comme tous les chrétiens acceptent avec empressement et dans l'obéissance chrétienne ce que décident les pasteurs comme maîtres et chefs de l'Église ». Le chapitre sur le laïcat révèle encore un certain cléricalisme. Le plus subtilement peut-être à propos de la déclaration selon laquelle la « vie du laïc est vécue dans le monde » (31). Mais y-a-t-il réellement un monde sacré à part, pour que le clergé et les religieux y vivent ? Il est admis que ceux-ci puissent « exercer une profession dans le monde » mais, apparemment, pas qu'ils soient complètement humains ! N'est-il pas résulté de cette attitude un manque de toute spiritualité laïque qui ne soit autre chose qu'une version diluée d'une piété cléricale ? Pour autant que les chrétiens soient mêlés au monde qui les entoure, la distinction entre clerc et laïc est sûrement fausse.

Il se peut que les diacres mariés auront ici une contribution à apporter.

* * *

Dans cet article j'aurais pu commenter, du point de vue anglican, beaucoup d'autres aspects de la Constitution *De Ecclesia*, et j'aurais aimé le faire si le temps me l'avait permis. L'exposé des Sacrements dans ce document demande à être pris en considération, comme celui de la vie religieuse comme signe du royaume. Mais je ne puis terminer sans dire quelques mots à propos du chapitre consacré à la Bienheureuse Vierge Marie. Son équilibre doit nous paraître comme méritant pour une grande part notre admiration, en combinant, comme il le fait, une insistance sur la seule médiation de Jésus-Christ avec l'affirmation que Notre-Dame est le signe que, à l'intérieur de l'Église, tout le peuple de Dieu est appelé à participer à l'œuvre de sa rédemption. Dans le passé, beaucoup d'anglicans, même d'inclination protestante, ont maintes fois participé plus aisément à la dévotion envers la Vierge Marie dans les Églises orientales que dans le catholicisme occidental. Je pense que la cause en est dans le contexte liturgique de la piété orientale, où le sens de la spéculation dogmatique est moindre que la participation avec toute l'Église triomphante dans la vénération de la Sainte Trinité. C'est dans cette direction que ce chapitre de la constitution semble également se diriger.

Victor DE WAAL.
Université de Nottingham.

La Constitution « De Ecclesia » du point de vue évangélique luthérien.

Toute prise de position par rapport à la Constitution dogmatique « *De Ecclesia* », promulguée par le Concile Vatican II, doit tenir compte du fait qu'il s'agit là d'un exposé dans lequel l'Église catholique exprime la conception qu'elle a d'elle-même, exposé qui, contrairement aux exposés dogmatiques antérieurs analogues, n'a pas été élaboré eu égard à l'Église catholique romaine seulement, mais encore eu égard aux Églises orthodoxes et protestantes. La Constitution tient délibérément compte de la différence entre elle-même et les Églises séparées, mais de manière néanmoins à reconnaître leur nature ecclésiale. En même temps, les conclusions pratiques concernant la nouvelle attitude envers les Églises séparées et la pratique ecclésiale qui en découle furent prises en considération dans les exposés complémentaires, comme dans le Décret sur les Églises orientales catholiques et dans le Décret sur l'Œcuménisme. On ne peut donc parler de la Constitution « *De Ecclesia* » sans considérer, en même temps, les deux Décrets en question comme la concrétisation de cette nouvelle prise de position fondamentale.

Ensuite, il en découle, pour l'Église catholique elle-même, une série de conclusions pratiques concernant la conception nouvelle touchant les fonctions ecclésiales des laïcs, telles que la Constitution les a formulées dans son chapitre quatrième qui traite des laïcs. Conclusions qui durent être acceptées également eu égard à notre monde en évolution auquel l'Église catholique s'adapte dans la définition de sa propre nature. Ce changement

du monde se laisse reconnaître au mieux en ce que c'est une société pluraliste qui détermine ses formes de vie, en sorte que par là une foule de nouveaux problèmes éthiques sont posés, qui doivent être résolus à partir de la nouvelle prise de conscience d'elle-même de l'Église catholique, ainsi qu'on l'attend manifestement du Décret encore en préparation : « De la place de l'Église dans le monde d'aujourd'hui ».

Nous ne considérerons dans ce qui suit que les points fondamentaux de la constitution « *De Ecclesia* ».

* * *

Le premier chapitre de la Constitution dogmatique « *De Ecclesia* » traite des fondements de la conception ecclésiale catholique. Il parle du « Mystère de l'Église ». Par là, la particularité de l'Église concernant le trait propre de sa manifestation dans le monde et son caractère spirituel sont désignés d'une façon exacte. Le « Mystère » de l'Église s'exprime dans le fait que son existence terrestre est analogue à la manifestation historique de Jésus-Christ (n° 7). Le fait que l'Église est une réalité historique, en même temps qu'une communauté de l'Esprit, est expliqué par analogie avec l'Incarnation. Car de même que Dieu est devenu chair en Jésus-Christ, de même l'Église est une communauté historique et spirituelle. Ceci n'est pourtant pas, selon les explications de la Constitution, à comprendre de manière telle que l'Église, comme réalité visible, serait distincte de la communauté de foi engendrée par l'Esprit-Saint. Il s'agit, tout au contraire d'une union indissoluble d'éléments humains et divins. Le mystère de l'Église est ainsi le mystère même de l'Incarnation du Verbe de Dieu (n° 8).

Les développements ultérieurs du chapitre premier et fondamental de la Constitution se réfèrent à cette idée d'une analogie entre l'Incarnation du Christ et l'Église. C'est ainsi que la manifestation extérieure de l'Église dans le monde est conçue à la manière de la vie publique de Jésus. De même que le Seigneur a accompli l'œuvre de rédemption « dans la pauvreté et la persécution », de même la marche historique de l'Église ne peut-elle

être autrement accomplie (nº 8). Comme Jésus-Christ lui-même a, dans la conception de l'Apôtre Paul, accepté pour lui la « *forma servi* », de même l'Église ne doit pas rechercher la gloire terrestre, mais se donner en exemple, dans l'humilité et le renoncement à elle-même, en vue de l'extension de ces fins de la vie chrétienne. L'Église, d'après les déclarations ultérieures de la Constitution, est envoyée principalement aux pauvres, à ceux qui sont dans la misère et à ceux qui souffrent, pour reconnaître en eux l'image du Christ, qui a été lui-même un homme pauvre et dans la souffrance. Elle doit, comme le Seigneur, entourer de son amour les pauvres et ceux qui souffrent (nº 8).

Cette pensée connaît un approfondissement en ce que les pauvres et ceux qui souffrent, auxquels l'Église est envoyée, sont vus plus spécialement dans les hommes dominés par le péché. L'Église porte dans son sein les pécheurs d'une manière telle que d'elle doit être dit ce « en même temps » qui, d'après la théologie réformée authentique, caractérise l'existence chrétienne. L'Église est « en même temps sainte et toujours en instance de purification », comme le dit la Constitution (nº 8 : *Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*). Elle continue sans arrêt son chemin dans la pénitence et le renouvellement. En raison, en elle, de l'élément humain, elle a besoin d'un renouvellement continuel et d'une pénitence sans cesse reprise, alors que, en raison du travail en elle de l'Esprit-Saint, elle expérimente continuellement le renouveau et la sanctification. Avec ce « en même temps », comparable au « en même temps » de l'élément humain et divin en la personne du Christ, le Mystère de l'Église est fondé.

Un autre énoncé de la Constitution mérite, dans ce contexte, toute l'attention du côté évangélique. Il remarque que c'est le Ressuscité qui a confié à l'apôtre Pierre de paître cette Église une et unique du Christ, dont il a aussi confié aux autres apôtres l'extension et le gouvernement (nº 8).

Lorsqu'on prend position, du point de vue évangélique-luthérien, quant à ces énoncés fondamentaux de la Constitution, il convient de faire ressortir en premier lieu que l'intelligence du Mystère de l'Église, par analogie avec l'incarnation du Verbe

de Dieu, correspond exactement à ce que Luther a dit de l'avènement historique de l'Église. Pour lui aussi l'Église existe comme une grandeur historique, dans laquelle la vie de l'Esprit s'accomplit d'une manière réelle et cachée. Pour Luther aussi l'Église est soumise à cet inéluctable « en même temps ». De même que le Christ est « en même temps » Dieu et homme, de même l'Église est « en même temps » la communauté extérieure et historique composée d'hommes pécheurs et le lieu de l'action de l'Esprit-Saint, dans lequel Il réalise inlassablement son œuvre de renouvellement et de sanctification. Luther, de même, souligne que l'Église, à l'exemple de Jésus-Christ lui-même, ne peut poursuivre sa route dans un faste terrestre mais doit faire son chemin dans la pauvreté, l'humiliation et la persécution. La manifestation concrète de l'Église dans le monde doit se maintenir en analogie avec la vie du Christ. Cette idée est devenue fondamentale pour la manifestation réelle des Églises de la Réforme dans leur pauvreté extérieure et leur apparent dénuement.

Ainsi il y a des analogies précises entre les énoncés fondamentaux de la Constitution et le point de départ de la conception de l'Église dans la théologie de Luther. La reconnaissance de ce fait doit rendre possible aux chrétiens évangéliques de mieux comprendre qu'auparavant les énoncés fondamentaux de la Constitution sur le Mystère de l'Église. De la même manière, les considérations catholiques, concernant l'intelligence qu'ont de l'Église les milieux évangéliques-luthériens, doivent-elles être corrigées et à l'occasion entièrement renouvelées, quand on réfléchit qu'à présent les catholiques s'expriment au sujet de l'Église presque dans les mêmes termes que ceux par lesquels Luther a exprimé son unité, à la fois terrestre et spirituelle.

Quand, enfin, la Constitution considère la transmission du pouvoir de gouvernement à Pierre comme l'œuvre du Ressuscité, une telle argumentation se base alors sur la foi en la résurrection du Seigneur. Mais si la place spéciale de Pierre dans l'Église est fondée à partir de la foi au Ressuscité, alors nous avons là un tout autre genre d'argumentation que celui qu'on rencontrait souvent jusqu'à présent et qui proclamait de « droit divin » la transmission à Pierre du pouvoir de gouvernement de l'Église.

Les Églises non-catholiques ont toujours opposé à cela l'idée du développement historique de la primauté pour rejeter, de ce fait, la conception du « droit divin » comme contraignante pour elles.

Mais s'il s'agit, pour fonder la primauté, d'un jugement de foi qui suit la foi en la résurrection, alors une nouvelle argumentation est donnée par là du côté catholique. Celle-ci doit être considérée comme telle de la part aussi des Églises non-catholiques, car les non-catholiques sont, eux aussi, obligés d'éprouver sur cette base les arguments qu'ils font valoir centre la primauté. Ils doivent examiner s'il ne s'agit pas, pour eux aussi, de jugements provenant, de même, de la foi et qui doivent être justifiées à partir de l'Écriture, à la manière dont les énoncés catholiques concernant la primauté ont besoin d'une légitimation semblable. Par là, la discussion autour du dialogue entre les Églises, par rapport aux fondements de la primauté ou « ministère de Pierre », serait élevée à un nouveau niveau. Des deux côtés on serait obligé de souligner, davantage qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, la signification du fait que la fonction de gouvernement de l'Église trouve son premier fondement dans un acte du Ressuscité : la vocation de Pierre à paître le troupeau (*Jo.* 21, 17) et celle des autres Apôtres à la conduite et à la mission de l'Église (*Mt.* 28, 18).

* * *

Si les conceptions développées jusqu'ici sur le Mystère de l'Église, qui le conçoivent par analogie avec le Mystère de l'Incarnation sont déjà quelque chose de nouveau, cela vaut bien davantage des énoncés du deuxième chapitre de la Constitution « *De Ecclesia* » qui traite de l'Église comme Peuple de Dieu. Pour comprendre ce qu'il faut entendre par « Peuple de Dieu » il faut que du côté non catholique on prenne en considération que la Constitution se préoccupe de faire ressortir le caractère spirituel du Peuple de Dieu. La nature de ce caractère est précisée par cette parole de la première lettre de Pierre (2,9 ss.) selon laquelle il est la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte,

le peuple que Dieu s'est acquis. En lui habite l'Esprit-Saint, comme « dans un temple », et la loi qui le régit est la loi d'amour du Christ (nº 9).

D'autre part, l'obligation pour ce peuple d'être missionnaire est soulignée avec une insistance égale, de même que le fait qu'il constitue une communauté historique qui transcende le temps et les frontières des peuples. Le maintien de l'idée missionnaire et la conception du peuple de Dieu comme communauté historique trouve son importance dans le fait que par là, la défaillance de la fidélité totale à la foi des membres de l'Église est reconnue possible, en même temps que leur devoir d'un renouvellement continuel sous l'action de l'esprit divin.

Il faut considérer, de plus, que la caractérisation du peuple de Dieu par les spécifications empruntées à la première lettre de Pierre suscite immédiatement la question de savoir comment le sacerdoce commun des fidèles et le ministère sacerdotal hiérarchique se comportent entre eux. En réponse à cette question, la Constitution constate qu'il ne s'agit pas là d'une distinction graduelle mais essentielle entre les deux sortes de sacerdoce. La Constitution souligne pourtant que ces deux sortes de sacerdoce sont coordonnés entre eux du fait qu'ils sont tous les deux dérivés du sacerdoce suprême du Christ. Cette pensée est alors développée en particulier. Du ministère sacerdotal hiérarchique il est dit que sa fonction propre consiste à célébrer le sacrifice eucharistique « *in persona Christi* » (nº 10). Les fidèles, par contre, en vertu de leur sacerdoce royal, prennent part à l'offrande du sacrifice eucharistique en ce qu'ils reçoivent les dons sacramentels et exercent leur sacrifice universel par la prière, l'action de grâce, ainsi que par le témoignage d'une vie sainte, pleine de renoncement et de charité active. La Constitution explique amplement comment la participation au sacerdoce royal est réalisée dans la réception de tous les autres sacrements de l'Église catholique. C'est le grand processus de sanctification qui est décrit en cela par la Constitution.

Les points de vue du deuxième chapitre, tels que nous les avons dégagés de la description plus approfondie de l'idée « Peuple de Dieu », sont à nouveau importants pour la considération de la Constitution du côté évangélique luthérien.

Que l'Église est « Peuple de Dieu » a été de tout temps mis en avant par Luther. Il voulait écarter par là toute conception institutionnelle de l'Église qui laisserait hors de considération la réalité vivante, remplie de l'Esprit, du Peuple de Dieu. C'est ainsi que, dans un de ses derniers écrits dans lequel il définit l'essence de l'église, il a désigné celle-ci par « Peuple de Dieu » comme étant la caractéristique particulière de l'Église située dans le monde. L'Église une, sainte, catholique est pour lui identique au Peuple de Dieu, un, convoqué par Dieu, illuminé par son Esprit et orné de ses dons.

Quand, plus loin dans la Constitution, l'idée missionnaire et l'engagement de la vie de l'Église dans l'histoire sont dégagés de la conception de « Peuple de Dieu », cela correspond à des déductions analogues dans la théologie de Luther. Pour lui aussi, l'Église est le peuple envoyé par Dieu dans le monde, qui doit être reconnu du monde grâce à ses œuvres, comme une ville établie sur une montagne. Il a pour mission d'être lumière du monde et sel de la terre. Luther, lui aussi, souligne que ce peuple est à comprendre comme en « pérégrination » dans le temps et l'histoire, en sorte qu'il porte en toutes ses activités la marque de l'historicité. Pour l'intelligence évangélique luthérienne de l'Église, la possibilité d'une décadence de l'Église et nécessité de la réforme sont ainsi reconnues. Ceci est compris de telle façon que les deux : la dépravation de l'Église et la rénovation effectuée par l'Esprit, se trouvent proches l'une de l'autre à chaque époque historique et à chaque niveau de la vie ecclésiale. Cette intelligence s'explique aussi comme conséquence de l'apparition historique de l'Église en analogie avec le trait particulier du « en même temps » qu'elle manifeste toujours, du fait qu'elle est « en même temps » l'Église des pécheurs et l'Église de la sanctification que l'Esprit opère en elle.

Le dialogue évangélique catholique devrait, en conséquence, partir précisément de ce point. L'emploi de l'idée « Peuple de Dieu » implique tant de conséquences pour l'intelligence de l'Église comme grandeur historique, que les deux partenaires doivent acquérir une nouvelle intelligence de ce qu'il faut entendre par « décadence » ou même dépravation et renouvelle-

ment » ou réforme de l'Église. Le Décret sur l'Œcuménisme affirme de même clairement, en conséquence de cette idée, que l'Église est appelée, du fait de son insertion dans l'histoire, à un renouvellement continuel d'elle-même.

D'une égale importance nous semble la réduction du sacerdoce général et hiérarchique au sacerdoce suprême du Christ, comme l'a fait la Constitution. Le sacerdoce de l'Église catholique ne peut plus, après ces énoncés, être conçu, à l'avenir, comme un cas spécial du genre universel « sacerdoce » qui, dans le domaine chrétien, assumerait les fonctions que le prêtre a à remplir dans toutes les religions, en ce qu'il essaye d'incliner toujours à nouveau la divinité à accorder des grâces en raison de sacrifices toujours renouvelés. Après les énoncés de la Constitution, le sacerdoce hiérarchique de l'Église catholique ne peut plus, à l'avenir, être conçu comme un état qui pourrait exister pour lui-même sans incorporation dans le peuple de Dieu. Il s'agit, en fait, d'un ministère qui est fondé, avec toutes ses fonctions, dans le sacerdoce suprême du Christ : en réalité chaque action sacerdotale est la représentation du service du Christ au sein du peuple de Dieu et en sa faveur.

Aussi lorsqu'on repense les conséquences des énoncés de la Constitution il devient possible de reprendre le dialogue antérieur des Églises séparées, eu égard à l'intelligence renouvelée du ministère ecclésial. Il ne s'agit pas, dans un tel dialogue, du fait que le ministère comporte, pour les uns, un caractère sacramentel, alors que, pour les autres, il en est dépourvu, mais du *fait de reconnaître que le ministère ecclésial ne comporte que* ce service par lequel le Christ lui-même entre d'une manière spéciale dans l'actualité, que ce soit par le service de la Parole, ou l'accomplissement de la Cêne eucharistique, ou par certaines actions ecclésiales qui expriment d'une façon toujours plus spéciale la proximité et la présence du Christ auprès des fidèles. S'ils prenaient ce point de départ pour leur dialogue sur le ministère, les catholiques et les chrétiens évangéliques pourraient s'entendre beaucoup mieux qu'auparavant au sujet d'un problème des plus difficiles, celui de l'intelligence du ministère ecclésial.

Après que la Constitution a parlé du Mystère de l'Église et du Peuple de Dieu, elle en arrive à la composition hiérarchique de

l'Église et en particulier, à la place en elle du ministère épiscopal.

On sait que, dans cet ordre d'idées, la notion de collégialité des évêques est le nouveau point de vue selon lequel la place de l'épiscopat est définie. C'est un fait nouveau que le pape, lui aussi, est considéré comme membre de ce collège, auquel il appartient tout comme les autres évêques en sa qualité d'évêque de Rome. Ensuite, on souligne que l'épiscopat exerce sa participation au gouvernement de l'Église universelle dans le Concile Œcuménique (cap. III, n° 22).

Avec ces constatations, les problèmes ultérieurs qui continuent le troisième chapitre de la Constitution de l'Église sont, eux aussi, définis. Si l'épiscopat, assemblé en concile œcuménique, exerce son pouvoir de gouvernement sur l'Église entière, il importe de préciser qu'il ne s'agit pas en cela d'une renaissance du conciliarisme. Il faut écarter l'idée qu'il pourrait exister une supériorité du Concile à l'égard du pape. Pour renforcer la conception — qui pour la foi catholique est certaine — de la supériorité du pape à l'égard du Concile, on déclare nettement que c'est la « prérogative » du pape, en tant qu'évêque de Rome, de convoquer le Concile, de le présider et de confirmer ses décisions. L'acte collégial de l'épiscopat n'est réalisé qu'au cas où le Concile, en toutes ses décisions, est convoqué, dirigé, confirmé ou reconnu librement par sa propre intervention. Un droit d'auto-rassemblement de l'épiscopat n'existe pas. En sorte que l'épiscopat ne peut être convoqué que par la tête de tout le collège et que c'est seulement la reconnaissance de ses activités de la part du pape qui en fait un « acte vraiment collégial » (n° 22).

Mais ces assertions concernant les prérogatives du pape semblent manifestement n'avoir pas été suffisantes pour enlever tout doute quant à l'intégrité de la primauté. De là, la célèbre « *Nota explicativa praevia* » communiquée en vertu de « l'autorité supérieure » au Concile et dans laquelle le rapport du pape et des évêques est, encore une fois, mis en lumière. Elle dépasse en des points décisifs ce qui est contenu dans la Constitution. Si la Constitution avait souligné qu'il devait exister une communion *(communio)* entre le pape et les évêques, la « *Nota explicativa*

praevia » faisait remarquer que le pape n'est pas lié à cette communion, car il est possible qu'en dehors de l'épiscopat (« *seorsim* », *Nota explic. praev.* nº 3) et à lui tout seul (*ipse solus*, ib.), il pose des actes sans être lié à la collégialité des évêques. De plus, elle souligne que le pape, en tant que Pasteur suprême de l'Église, peut exercer son pouvoir de la manière qui lui plaît (*ad placitum*, ib. 4). Le collège des évêques, par contre, peut bien, comme il est dit plus loin, être considéré comme une « assemblée permanente » c'est-à-dire, toujours existante, même lorsqu'elle n'est pas rassemblée en Concile, bien que n'agissant pas toujours d'une manière collégiale, au sens strict du mot, dans l'exécution de ses fonctions à l'égard de l'Église universelle, fonctions, qu'elle ne peut exercer qu'en tant que collège. Cet exercice ne peut être réalisé par le Concile qu'en union avec le pape. Alors que le pape, dans l'exécution de ses fonctions de gouvernement, n'est pas lié à cette communion.

Ces considérations sur la position spéciale du pape comportent des développements plus étendus qu'il n'apparaît au premier abord. En fait, ils doivent être considérés comme un développement logique de la doctrine du Concile Vatican I sur la primauté pontificale. Bien que, dans la Constitution et la « *Nota explicativa praevia* » l'idée de « communion » entre le pape et les évêques soit mise en œuvre, elle est pourtant tenue en échec par la mise en évidence de la position particulière du pape qui, en fait, n'a pas à s'appuyer sur l'épiscopat dans l'exercice de son pouvoir pastoral. La « *Nota explicativa praevia* » apparaît, dès lors, aux théologiens non catholiques, comme la continuation de tendances qui, déjà lors de Vatican I, s'étaient fait jour pour souligner la position particulière du pape par rapport à l'épiscopat. Il ressort par là, très fortement, le manque de cohésion interne dans l'idée de « communion » avec laquelle la Constitution et la « *Nota* » opèrent.

Mais par là sont soulevés des problèmes qui concernent encore plus la théologie catholique que non catholique. Toujours est-il qu'il n'est pas permis de cacher, eu égard aux efforts futurs en vue d'une compréhension réciproque touchant la constitution et l'ordination de l'Église, que le débat important, posé par l'idée de « communion » en vue d'expliquer la cohésion organique entre

le pape et les évêques, a connu, par la mise en évidence de « ipse solus », « *seorsim* » et « *ad placitum* » de la « *Nota explicativa praevia* » concernant le pouvoir pastoral du pape, une cassure qu'il sera difficile de réparer. Celle-ci ne peut s'expliquer que par la survivance de conceptions qui s'attachent à la doctrine du Concile Vatican I, bien que n'étant nullement identiques avec celle-ci, ou qui seraient à comprendre de telle façon qu'elles seraient la seule explication possible de cette doctrine.

Qu'après la discussion de l'ordination de la hiérarchie la Constitution « *De Ecclesia* » s'occupe, d'une façon étendue, des fonctions ecclésiales des laïcs, doit de ce fait être pris, de même, en considération. La caractérisation de l'activité des laïcs comme participation à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ mérite d'être soulignée du côté évangélique. Pour leur part, les laïcs réalisent, d'après les développements de la Constitution, la mission de tout le Peuple chrétien dans l'Église et dans le monde. Cette activité des laïcs est exprimée d'une double façon, mais de sorte que les deux caractéristiques se répondent mutuellement. Il est dit que les laïcs ont à exercer dans le monde leur tâche spéciale, laquelle consiste à contribuer de l'intérieur, comme du dedans à la sanctification du monde, c'est-à-dire, à la manière d'un levain comme le veut l'évangile (cap. IV. n° 31). Par là on comprend la pénétration et la mise en ordre de tous les rapports terrestres que les laïcs ont à prendre sur eux pour que ceux-ci se réalisent toujours davantage selon la volonté du Christ et puissent servir à la louange du Créateur et du Sauveur (n° 31).

De plus, l'activité des laïcs est caractérisée par une expression qui est proprement reprise de la pensée évangélique. Elle est dite : « l'évangélisation du monde » (n° 35). Par là on n'entend pas seulement la vie dans la force de la foi, mais aussi la confession de la foi dans tous des états de vie. A un autre endroit de la Constitution il est dit qu'il s'agit là de la proclamation du message du Christ par le témoignage de la vie et de la parole, en sorte que l'activité des laïcs contribue aussi à l'extension du règne du Christ dans le monde. Par là précisément un caractère distinctif et démonstratif est attribué à l'activité des laïcs.

Cette insertion de l'activité catholique dans le monde doit, de même, être bien prise en considération. Elle ne vise pas

seulement l'activité terrestre, mais acquiert, par sa désignation d'« évangélisation du monde » et de « sanctification du monde à partir de l'intérieur » un caractère distinctif qui la dépasse. Elle consiste en ce qu'elle fait reconnaître la vitalité de l'Église grâce à l'activité authentique, née de la foi, de ses membres au milieu du monde. C'est là une idée compréhensible aussi pour un évangélique luthérien. Tous les membres du Peuple de Dieu doivent être conscients qu'ils sont toujours ses représentants pour ceux du dehors. On pourrait, de la sorte, arriver à une entente nouvelle des Églises sur ce point si, de part et d'autre, on tenait à l'idée que la vie de l'Église se révèle toujours, pour ceux du dehors, dans l'activité authentique des membres de l'Église qui, par leur vie de croyants, démontrent la force de la foi à tous les chrétiens du monde.

Qu'il ne s'agisse plus, dans les considérations touchant les évêques et les laïcs, de l'organisation de la chrétienté catholique en classes hiérarchiquement distinctes, mais qu'on envisage par là autant de services particuliers, que le Peuple de Dieu est appelé à prêter dans l'accomplissement de la charge qu'il a à remplir dons le monde, est signifié au mieux par le fait que dans la Constitution un chapitre complémentaire sur la vocation de tous des chrétiens à la sainteté est ajouté à celui qui traite des laïcs. Personne, quelle que soit la position qu'il puisse occuper dans l'Église, n'est exempt de cette vocation à une vie de sainteté. Il est question par là de vocation *(vocatio)* qui vaut pour tous les chrétiens catholiques, vocation que chacun a à remplir selon sa condition au sein du Peuple de Dieu et pour laquelle la Constitution fait continuellement usage du terme « position » *(status)* — à savoir la vocation de tous les disciples du Seigneur à s'engager sur le chemin de la croix (n° 42). Si la vieille distinction entre commandements — qui concernent tous les chrétiens — et conseils évangéliques — normatifs pour ceux qui tendent d'une façon plus poussée à la perfection — se rencontre ici, elle n'est portant pas mise en évidence, mais plutôt subordonnée à la vocation générale à la sainteté. L'Église est ainsi le lieu dans lequel se réalise la vocation divine de créatures pécheresses à la sainteté, basée sur la grâce de l'Esprit-Saint, et dans lequel se réalise leur équipement avec les forces nécessaires pour une vie en vue d'une sanctification croissante.

Il est important, pour l'intelligence évangélique de ce chapitre, de voir que la « sanctification » est considérée comme la fin propre obligatoire pour tous les chrétiens, de la vie chrétienne. Il est certain, pour la pensée évangélique aussi, que la sanctification, comme œuvre de l'Esprit-Saint, se réalise à proprement parler dans l'Église et que tous les services dans l'Église sont mis en œuvre pour atteindre cette fin. Il y a même des Églises évangéliques qui soulignent si fort l'importance de la sanctification qu'elles enseignent, en analogie avec les exigences exprimées par la Constitution, que la croissance dans la grâce et l'avancement dans la sanctification se reconnaissent aux signes extérieurs qui en découlent. On peut donc, du côté évangélique, considérer les assertions de la Constitution concernant la vocation à la sainteté au sein de l'Église, comme un passage important qui y a été intercalé pour placer tous les membres du Peuple de Dieu sous l'unique vocation divine qui les rassemble tous. D'une manière quelconque, l'œuvre de sanctification que l'Esprit-Saint accomplit dans le chrétien est considérée, du côté évangélique, comme la fin authentique de toute la vie ecclésiale qui s'étend sur toute l'étendue de l'activité passive ou active des hommes. Lorsqu'on lit de la sorte la Constitution avec un esprit ouvert alors on constate que ses assertions ne sont pas en contradiction avec les idées fondamentales de Luther pour qui la fin de la création et de la rédemption est à chercher dans la sanctification continuelle. Luther va même jusqu'à dire que c'est pour nous sauver et nous sanctifier que Dieu nous a créés.

Après ces constatations fondamentales, le chapitre qui traite des religieux et qui fait suite à celui sur la sanctification doit être vu dans une lumière nouvelle. Le statut des religieux ne constitue pas un degré intermédiaire entre le clergé et les laïcs, mais une vocation spéciale à la sanctification qui concerne aussi bien les clercs que les laïcs. Les chrétiens des Églises de la Réforme pourront remarquer avec quelle insistance on souligne dans ce contexte que c'est la vocation de Dieu qui pousse à assumer des formes monastiques de vie. Ces formes de vie ne sont pas comprises comme signe d'une perfection déjà atteinte, mais comme expression d'une tendance à la perfection. On y souligne le caractère d'exemple de la vie monastique qui n'est pas elle-

même une fin, mais qui démontre la possibilité en tous temps, et pour tout chrétien, de pouvoir réaliser la manière de vivre évangélique, c'est-à-dire de pouvoir vivre à l'imitation du Christ. C'est par cette réalisation de la manière de vivre chrétienne que la vie en religion remplit, selon les assertions de la Constitution, sa tâche propre.

Dans ce chapitre aussi de nouvelles assertions touchant la vie monastique sont mises en avant, qui doivent conduire à une révision de beaucoup de jugements évangéliques concernant l'institution monastique. La Constitution en parle d'une manière compréhensible aussi pour un chrétien évangélique du fait qu'elle souligne, en premier lieu, la vocation divine en vue d'un tel état de vie et qu'elle concède, en second lieu, un caractère démonstratif à l'effort vers la sainteté, effort qui est aussi important pour un chrétien que pour un non-chrétien, lesquels peuvent, l'un et l'autre, reconnaître effectivement la traduction de l'évangile dans une vie pleine d'abandon et de serviabilité. Toute idée de privilège quelconque, de mérite ou de droit, est abandonnée. Ce sont les mêmes principes qui actuellement, à l'intérieur de l'évangélisme, inspirent les communautés, qui conduisent leurs membres à une vie fraternelle et à une réalisation de la vie évangélique au milieu du monde, dont l'exemple le plus connu est la communauté de Taizé. Il faudrait, de même, mentionner les communautés œcuméniques allemandes des sœurs de Marie et les communautés des frères et des sœurs d'Iona.

La Constitution « *De Ecclesia* » termine son exposé proprement dogmatique par une considération de caractère eschatologique sur l'Église, en marche à travers l'histoire. Dans ce chapitre l'accent mis sur le caractère de fin dernière de l'ensemble de la vie ecclésiale est frappant. Celle-ci porte partout en elle la condition de ce monde, en sorte qu'avec la précarité se rencontre aussi le désir d'un accomplissement ultime. D'autre part, l'Église. possède déjà en elle, dès à présent, les arrhes de la gloire future. Ce qui lui est déjà donné dans le Christ est une anticipation de l'accomplissement futur en pleine réalité en sorte que la restitution de toutes choses (*restitutio omnium*, n° 48), promise et espérée, est déjà commencée en elle. Elle est continuée par la mission

de l'Esprit-Saint, laquelle s'étend à toute l'Église, en sorte que par son secours aussi le sens de la vie terrestre peut être découvert à nouveau.

Ce chapitre eschatologique se caractérise donc par l'accent mis sur la communion entre l'Église terrestre et en marche, et l'Église des défunts et des croyants parvenus au but. Cette communion est vécue principalement dans la liturgie « dans laquelle la force de l'Esprit-Saint vient sur nous dans des signes sacramentels », ainsi qu'il y est dit d'une manière hautement caractéristique (n° 49). C'est dans la célébration du sacrifice eucharistique qu'on est le plus intimement uni à la louange de l'Église céleste et qu'on expérimente le plus profondément l'unité entre Église pérégrinante et parfaite. En elle, la pensée de la « communion des saints » trouve son expression la plus forte. Elle constitue, en même temps, le point de départ pour la vénération des saints parmi lesquels plus particulièrement Marie, la mère de Dieu, et le « bienheureux Joseph » (n° 50).

L'idée d'un état de purification est aussi avancée dans ce contexte, bien qu'avec prudence et retenue. Il s'agit de la communion avec les frères qui sont au ciel ou qui « temporairement, sont encore purifiés après la mort » (n° 51). Si le Concile encourage la vénération des Saints, il souligne pourtant, en même temps, la nécessité d'écarter les abus qui pourraient s'être introduits ici ou là. La véritable vénération des saints ne doit pas consister dans la multiplication des actes extérieurs mais dans l'engagement total d'une charité active. Elle ne diminue en rien, de la sorte, la véritable adoration du Christ ni ne lui retirera sa force mais l'enrichira bien plutôt.

Si l'on fait abstraction de certaines tournures, qui ne sont pourtant pas essentielles, le chrétien évangélique pourrait accepter ces assertions qui restent entièrement dans la ligne de ce qui a été dit au commencement de la Réforme au sujet de la communion que le repas eucharistique établit avec l'Église du ciel et avec les membres de l'Église terrestre.

Originairement, la Constitution sur l'Église devait se terminer sur ce chapitre eschatologique. Elle aurait eu alors, sans aucun doute, un caractère parfaitement achevé. Mais, au cours de la troisième session, un huitième et dernier chapitre y a été

ajouté. Celui-ci traite « de la bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu, dans le mystère du Christ et de l'Église ». On peut se demander s'il était utile et exigé par des considérations dogmatiques de clôturer les exposés dogmatiques sur l'Église par un chapitre sur Marie. Mais on peut dire que l'incorporation des exposés mariologiques dans la Constitution « *De Ecclesia* », souhaitée par un grand nombre de Pères conciliaires, est un progrès. Ce fait constitue aussi une prévenance envers toutes les Églises non catholiques romaines, lesquelles auraient été particulièrement heurtées par un nouvel exposé mariologique isolé. De ce fait, le chapitre sur la Mère de Dieu se préoccupe d'éviter toute appellation dogmatique nouvelle. Même l'expression « médiatrice *(mediatrix)*, est employée avec prudence et accompagnée de plusieurs expressions destinées à écarter tout malentendu, de telle sorte que le chapitre est allé au devant des objections qui ont été soulevées ou devaient être soulevées de la part des protestants. Il souligne, entre autres, que la médiation de la Mère de Dieu ne diminue en rien ni n'ajoute rien à la médiation unique et, selon la foi chrétienne, fondamentale du Christ. Mais si Marie n'occupe dans la médiation qu'une « place subordonnée » (nº 62), on doit se demander s'il était vraiment nécessaire d'ajouter un chapitre mariologique à cet ensemble, à moins qu'on ait voulu réfuter par là les malentendus nombreux qui, de la part de non-catholiques, se sont faits jour quant à l'appellation de « Mère de Dieu » et à sa médiation.

C'est pourquoi, une autre appellation de la Mère de Dieu, utilisée dans la Constitution peut être importante pour le dialogue entre les Églises séparées. Marie est appelée la « Figure » du Peuple de Dieu (nº 65) du fait qu'elle réalise en elle les plus grands mystères de la foi, en sorte que l'Église doit être préoccupée de se rendre conforme à son prototype. Plus loin Marie est dite : « Image et commencement » de l'achèvement de l'Église. Elle est, pour ce temps terrestre, en quelque façon « le signe de l'espérance assurée et de la consolation » qui illumine le Peuple de Dieu en sa pérégrination (nº 68).

On rencontre ici, en Marie, une compénétration caractéristique de ce qui est et de l'image, de la réalité et du symbole. La Mère de Dieu est, comme personne concrète et comme Mère du Seigneur,

totalement engagée dans l'histoire. Mais quand le croyant lève les yeux vers elle, il la conçoit comme un exemple qui lui est donné de la façon dont il peut se comporter dans l'histoire par rapport à l'achèvement à venir.

Si le chrétien évangélique ne peut, sans plus, reprendre à son compte ces déclarations en raison de l'opposition de certains énoncés bibliques et néotestamentaires concernant les types du Peuple de Dieu en marche des croyants, d'après l'apôtre Paul, la lettre aux Hébreux et dans l'Apocalypse, il peut néanmoins comprendre, en quelque façon, les déclarations de la Constitution. On doit même espérer, qu'à partir précisément de celles-ci, les opinions critiques des évangéliques pourront être mieux comprises. Le chrétien évangélique est convaincu que Jésus-Christ est lui-même réalité et type du Peuple de Dieu en marche. Pour lui aussi le croyant admet la compénétration de la réalité et du symbole. C'est ainsi que des théologiens évangéliques contemporains ont dit de Jésus de Nazareth qu'il était, dans sa condition historique, un « signe » de l'événement du règne de Dieu sur ce monde. Le chrétien évangélique admet lui aussi que la Jérusalem céleste, la cité d'auprès de Dieu est, d'après l'apôtre Paul, l'image de l'Église (*Gal.* 4, 26). et que dans la lettre aux Hébreux (*Héb.* 11, 7 ss), comme dans l'Apocalypse de Jean les témoins de la foi de l'Ancien Testament sont les types de la foi des chrétiens, puisqu'ils étaient, eux aussi, « hôtes et étrangers » sur cette terre, en marche vers la cité de Dieu (*Héb.* 12, 22, 23 ; cfr *Éph.* 2, 19).

* * *

Lorsqu'on jette un coup d'œil d'ensemble sur la Constitution « *De Ecclesia* », il faut dire, tout d'abord, qu'elle constitue un exposé dogmatique à partir duquel une compréhension plus grande entre chrétiens désunis peut se réaliser. Ceci vaut, en premier lieu, pour les fondements christologiques de l'Église, avant tout pour les déclarations sur l'Église comme Peuple de Dieu et pour les développements nombreux qui découlent de l'usage de cette idée. Enfin, le chapitre sur la sanctification et son extension dans des formes de vie déterminées doit être étudiée avec

attention du côté évangélique, car il permet, des deux côtés, de se dégager de préjugés. Que certaines questions critiques se posent encore est bien compréhensible. Une telle mise en évidence de points controversés ne peut servir aujourd'hui qu'à placer en pleine lumière les positions de départ réciproques en vue de jugements futurs. La chose importante actuellement est de mettre au point la thématique sur laquelle le dialogue à venir entre Églises devra se mesurer. La Constitution dogmatique, « De l'Église », à laquelle se joint le décret complémentaire sur l'Œcuménisme, qui constitue l'application pratique de ses idées fondamentales aux rapports entre Églises désunies, a créé une nouvelle base et suscité une nouvelle atsmosphère, qui rend possible de s'informer des richesses des Églises séparées, et même de les reconnaître pour des Églises authentiques, du fait qu'elles donnent au monde la personne et l'œuvre du Christ, avec toute l'abondance de ses fruits.

Prof. Dr. Peter MEINHOLD, Kiel.

La lecture liturgique de la Bible dans l'Église nationale suédoise.

Le décret conciliaire sur l'œcuménisme, promulgué au terme de la troisième session, le 21 novembre 1964, recommande aux catholiques de « reconnaître avec joie et d'apprécier les valeurs réellement chrétiennes qui ont leur source au commun patrimoine et qui se trouvent chez nos frères séparés »[1]. Le décret conciliaire précise la nécessité qu'il y a d'« acquérir une meilleure connaissance de la doctrine et de l'histoire, de la vie spirituelle et cultuelle, de la psychologie religieuse et de la culture propre aux frères séparés »[2].

Poursuivant sa démarche, le décret donne, en son chapitre III, une vue d'ensemble sur les Églises et communautés ecclésiales séparées en Occident. Sans doute, ces communautés se trouvent dans une condition spéciale. Mais cette condition ne doit pas empêcher l'instauration d'un dialogue œcuménique. Pour rendre plus facile l'instauration du dialogue, le décret souligne « certains points qui peuvent et doivent servir de base et de point de départ à ce dialogue »[3].

Or l'un des points qui doivent servir de base au dialogue est l'étude et la lecture de l'Écriture sainte. Le Concile loue nos frères de s'attacher à l'étude constante et diligente de

1. Décret sur l'œcuménisme « Unitatis redintegratio », chapitre I, nº 4. On utilise ici la traduction française publiée aux éditions du Centurion dans le volume : *L'Église. L'Œcuménisme. Les Églises orientales.* Le texte est à la page 203.
2. Ibid. chap. II, nº 9 (p. 207).
3. Ibid. chap. III, nº 19 (p. 217).

l'Écriture [1], tout en évoquant les divergences qui existent dans les opinions au sujet de la relation entre Écriture et Église.

Le Concile n'a pas voulu entrer dans les détails d'une description complète des diverses communautés chrétiennes. C'est ainsi qu'il n'entreprend aucunement de décrire la manière concrète selon laquelle se fait en réalité la lecture des Saintes Écritures au sein de ces communautés chrétiennes. Il laisse le champ libre à une vaste enquête qui mériterait d'être entreprise. Les présentes pages ont pour but d'attirer l'attention sur cette question à partir du cas particulier de l'Église nationale suédoise [2]. Laissant de côté l'étude de la Bible telle qu'elle est pratiquée par les exégètes de profession, notre recherche concernera *la lecture ou l'audition de l'Écriture Sainte par les fidèles.*

* * *

Ceux des catholiques qui sont peu au fait de la vie réelle des Églises scandinaves s'imagineront peut-être que ces Églises mettent la Bible entre les mains de leurs fidèles en les priant de faire chacun ce qu'il pourra pour comprendre le sens du texte sacré. En fait, ce n'est pas ainsi qu'elles agissent. Elles ne transmettent pas la Bible à leur fidèles sans en même temps leur transmettre un certain nombre d'éléments traditionnels d'interprétation des Saintes Écritures.

Parmi ces éléments traditionnels, il y a lieu de mentionner les trois symboles de foi : le symbole des Apôtres, le symbole de Nicée et le « Quicumque ». Grâce à ces symboles sont assurés — tout au moins en principe — les dogmes centraux de la Trinité et de l'Incarnation. Quel que soit en réalité le contenu de la foi des chrétiens appartenant aux Églises nordiques, une chose reste certaine, c'est que ces chrétiens ont à leur disposition ces éléments traditionnels d'interprétation de l'Écriture.

1. Ibid. chap. III, nº 21 (p. 218-219). Voir aussi la Constitution dogmatique sur l'Église « Lumen gentium », nº 15 (dans le même volume p. 51-52, traduction de Mgr Garrone).

2. Pour éviter tout équivoque, il est bon de préciser que l'expression « Église suédoise » désigne l'Église nationale (luthérienne) de Suède. L'expression est analogue à celle d'« Église anglicane », à la différence que l'adjectif anglican est plus clair que l'adjectif suédois. L'expression « Églises scandinaves » est à comprendre en un sens analogue.

Les trois symboles sont-ils les seuls éléments dont ils diposent ? Non, loin de là. D'autres pourraient être mentionnés. Mais la Constitution conciliaire sur la liturgie nous suggère une voie de recherche particulièrement intéressante. Cette Constitution, en effet, met en un relief tout particulier la liturgie de la Parole. De façon plus précise, elle restitue à la lecture des Livres Saints la place qui lui revient dans le cadre de la célébration liturgique.

Or, que se passe-t-il dans cette proclamation liturgique de la Parole ? Les péricopes bibliques ne sont pas lues en dehors de tout contexte. Elles sont proclamées au sein de la communauté chrétienne assemblée. Elles s'insèrent dans un cycle liturgique dont la Pâque est le sommet hebdomadaire et annuel. Elles sont enchâssées dans un ensemble de chants et de prières. Tout ce cadre liturgique constitue déjà par lui-même, abstraction faite de l'explication donnée dans l'homélie, un ensemble qui oriente l'esprit des fidèles dans le sens d'une interprétation déterminée des lectures scripturaires.

L'analyse des formulaires liturgiques dans lesquels se situent les lectures scripturaires n'est pas une nouveauté pour les spécialistes catholiques de la liturgie. L'enquête qui est suggérée ici serait du même type. Elle porterait sur l'interprétation liturgique des textes bibliques dans les diverses communautés chrétiennes.

* * *

Un exemple fera mieux saisir la portée exacte de pareille enquête. A cet égard, le cas de l'Église nationale suédoise est assez typique et il présente certains avantages qui seront relevés plus loin.

L'Église suédoise a conservé le cycle liturgique dans sa structure traditionnelle. C'est dans le déroulement annuel des mystères du salut que se situe la lecture liturgique de l'Écriture. C'est là un fait dont il faut tenir compte. Il est permis d'y voir un élément de grande importance qui exclut l'arbitraire dans le choix, la répartition et l'interprétation des lectures scripturaires. La célébration annuelle d'un même cycle liturgique est en tout

cas un bien commun qui apporte une précision notable touchant les bases de départ du dialogue.

Ce n'est pas tout. Ces lectures sont entourées de chants et de prières. Il est bon de souligner ici que l'Église suédoise, tout comme les autres Églises nationales scandinaves, possède un trésor hymnodique, qui est digne d'attirer notre attention. Ce n'est pas ici le lieu d'un développement sur l'hymnodie scandinave. Qu'il suffise d'attirer l'attention sur son importance [1]. Parmi les chants en usage dans l'Église nationale danoise, les connaisseurs s'accordent à en trouver bien peu qui puissent offenser les consciences catholiques.

Parmi ces chants, il importe de distinguer d'une part les psaumes bibliques en traduction versifiée, d'autre part, des adaptations d'hymnes anciennes (latines, grecques ou autres), et enfin des compositions plus récentes parmi lesquelles un certain nombre sont de la plus pure inspiration biblique.

A tout cela, il faut ajouter *le choix lui-même des lectures bibliques*. Le choix des péricopes et leur groupement constituent également une manière d'interpréter l'Écriture.

Il semble qu'à cet égard l'Évangéliaire de l'Église suédoise mérite une attention particulière, et cela à un double titre. D'une part, la richesse des textes attribués à chaque dimanche de l'année est le fruit d'un travail intelligent qui manifeste une certaine compréhension de l'Écriture. D'autre part, la manière dont on a procédé pour constituer cet Évangéliaire incite à la réflexion : cet Évangéliaire représente un type possible de réponse à donner au désir, exprimé du côté catholique, de disposer d'un cycle plus fourni et plus varié de lectures scripturaires pour les messes des dimanches et des fêtes [2].

Voyons donc comment s'y est prise l'Église suédoise pour choisir les péricopes bibliques qu'elle veut faire lire au cours des assemblées liturgiques dominicales. Le plus commode sera

1. Sur l'importance de l'hymnographie danoise, voir ma *Note sur la piété des luthériens danois*, dans *Irénikon*, 33, (1960), p. 173-184.

2. Voir la Constitution sur la Liturgie, nos 35, 51 et 92. L'intérêt liturgique de l'Évangéliaire suédois sera présenté dans une autre publication, *(Questions liturgiques et paroissiales)*.

d'ouvrir l'Évangéliaire et d'y choisir des exemples. Commençons par le *troisième Dimanche après l'Épiphanie.*

En tête des lectures bibliques de chaque dimanche se lit un *titre* qui indique le *thème fondamental du jour.* Le thème assigné au IIIe dimanche après l'Épiphanie est libellé comme suit : « Jésus a le pouvoir de susciter la foi sur la terre ». Ce thème est évidemment repris à l'*évangile du jour.* Cet évangile est, dans l'Église suédoise comme chez nous, le récit de la guérison d'un lépreux et du serviteur du centurion (*Mat.* 8, 1-13).

Cet évangile met en scène la foi de deux personnes, celle du lépreux, qui demande au Christ de le guérir, et celle du centurion, qui prie Jésus de rendre la santé à son serviteur malade.

Ce thème est déjà amorcé dans le *chant d'entrée* (n° 269, verset 1, dans le recueil de l'Église suédoise. Ce chant date de la fin du XVIe siècle). Il peut se traduire à peu près comme suit :

« Toi seul, Jésus-Christ,
tu es mon espérance en ce monde.
Tu es mon refuge dans toutes misères, mes peines, mes fautes.
Tu as été envoyé pour le salut des hommes.
Personne d'autre que toi ne peut me porter aide.
Je me réfugie en toi : tu peux, tu veux me sauver ».

Une particularité intéressante de l'Évangéliaire suédois tient dans le fait qu'il propose pour chaque dimanche *deux évangiles de rechange.* Ces évangiles sont choisis en fonction du thème du jour. C'est ainsi que la réflexion faite par Jésus, dans l'évangile principal, sur la foi de tous ceux qui viendront prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux explique le choix des péricopes de rechange attribuées au 3e dimanche après l'Épiphanie.

Le premier de ces évangiles de rechange est constitué par la finale de l'épisode de la samaritaine (*Jean* 4, 27-42) : les disciples, revenant de leurs emplettes, trouvent Jésus assis à côté du puits, en conversation avec la femme de Samarie. Cette femme s'en va et raconte à ses compatriotes qu'elle a trouvé le Messie, et elle les attire à Jésus : Jésus a éveillé la foi dans cette femme (thème du jour). Et il fait, devant ses apôtres, allusion à la mois-

son spirituelle dont les samaritains qui approchent sont les prémices (cfr la réflexion de Jésus dans la péricope de S. Matthieu, au verset 11).

Le second évangile de rechange raconte la guérison de la belle-mère de Pierre et l'afflux de malades provoqué par cette guérison (*Mat.* 8, 14-17). De nouveau, on voit Jésus créer la foi sur la terre.

Ce thème évangélique de la foi au Christ est *amorcé dès le samedi soir*. En effet, la tradition suédoise veut que, le samedi soir, une sonnerie spéciale de cloches annonce le dimanche. Cette sonnerie ouvre la préparation au dimanche. Or, pour éveiller l'attention des fidèles au thème dominical, un autre livre, annexé à l'Évangéliaire, propose un bref passage de l'Écriture destiné à être lu le samedi soir, soit à la maison, soit à l'église [1]. Le passage attribué au soir qui précède le 3e dimanche après l'Épiphanie est pris dans Isaïe 50, 10. Le voici, dans la traduction de la Bible de Jérusalem :

« Quiconque parmi vous craint Jahvé,
qu'il *écoute la voix* de son Serviteur !
Celui qui marche dans les ténèbres
sans qu'aucune lueur lui apparaisse,
qu'il *se confie* dans le nom de Yahvé,
qu'il *s'appuie* sur son Dieu ».

Ce texte est un appel à la foi au Christ. Le juif pieux (« qui craint Yahvé ») est invité à écouter le Christ, Serviteur de Dieu. Le païen (« qui marche dans les ténèbres ») est appelé à se joindre au peuple de Dieu et à se confier lui aussi dans le nom de Yahvé. Ce texte du samedi soir ne constitue-t-il pas une très belle introduction au thème dominical de la foi au Christ ?

Passons maintenant aux autres lectures de ce même dimanche. *L'épitre* se situe elle aussi dans la ligne du thème dominical.

1. Ce livre est connu sous le nom officiel de Lectionnaire. Il indique une double série de lectures pour chaque jour de la semaine. C'est la première série, comportant une lecture par jonr, qui propose le texte du samedi soir. La seconde série indique deux lectures quotidiennes : en règle générale, l'Ancien Testament fournit les textes du matin et le Nouveau Testament, ceux du soir. Le principe qui a présidé à cette répartition mériterait un examen.

L'ordre de la lecture des épîtres, en effet, a été complètement modifié dans l'Église suédoise, dans l'intention manifeste d'établir un lien très étroit entre le contenu de l'épître et le thème évangélique.

L'épître du IIIe dimanche après l'Épiphanie parle de la foi au Christ. Le passage, extrait de la lettre aux Galates (2, 19-21), renferme la phrase suivante : « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la *foi au Fils de Dieu* qui m'a aimé et s'est livré pour moi ».

Après l'épître vient un *chant* qui joue le même rôle que celui de notre Graduel. Le chant attribué au IIIe dimanche est une prière qui demande la foi et l'espérance (n° 427 du recueil suédois, strophes 3-6).

Pour nous faire une idée complète de la lecture dominicale de la Bible dans l'Église suédoise, nous devons encore prêter attention aux *deux lectures* qui sont assignées à l'*office dominical du soir.* Ces deux lectures sont prises ordinairement dans les écrits des apôtres, parfois aussi dans l'Ancien Testament.

La première des lectures vespérales pour le 3e dimanche après l'Épiphanie est le célèbre éloge de la *foi des patriarches* dans le chap. 11 de l'épître aux Hébreux (v. 1-22) : « La foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas. C'est elle qui a valu aux anciens un bon témoignage... »

La seconde lecture vespérale est extraite de la seconde épître aux Corinthiens (1, 3-7) : « Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ... » Le passage se termine par cette expression de *l'assurance dans la foi :* « Notre espoir à votre égard est ferme : nous savons que, partageant nos souffrances, vous partagerez aussi notre consolation ».

Pour achever cet aperçu sur le thème dominical de la foi au Christ, jetons un coup d'œil sur *les prières* qui entourent les lectures du jour.

La *collecte* du IIIe dimanche après l'Épiphanie est la même que la nôtre, mais on y a inséré un membre de phrase qui fait allusion à la foi au Christ. Essayons de la traduire :

« Dieu tout-puissant et éternel,
jetez un regard favorable sur notre faiblesse
et (voici l'insertion) *donnez nous la force d'embrasser vos promesses dans la foi,*
de sorte que nous soyons sous la protection de votre main puissante.
Par votre Fils, Jésus-Christ, notre Seigneur ».

Une autre *prière* est *destinée à clore le sermon.* Elle résume toujours le thème du dimanche [1]. La prière de conclusion assignée au 3[e] dimanche après l'Épiphanie demande que nous demeurions attachés au Seigneur, fermes et constants dans la *foi.*

* * *

Un second exemple supportera une présentation abrégée. Prenons cette fois la *Transfiguration du Christ,* célébrée invariablement le 7[e] dimanche après la Trinité.

On pourra s'en rendre compte, les compilateurs de l'Évangéliaire suédois ont rassemblé en ce jour une série de récits de manifestations de la gloire divine.

Le texte préparatoire du samedi soir raconte la révélation de la gloire de Dieu à Moïse sur la montagne (*Ex.* 33, 18-23).

L'office dominical s'ouvre par un chant au Christ, lumière sortie de la lumière du Père (Recueil suédois n[o] 212, strophe 3). La collecte est la suivante :

« Seigneur Dieu, dont le Fils unique a été transfiguré avec les pères sur la sainte montagne,
donne à ta parole de nous éclairer en ce monde de ténèbres, et fait nous ensuite contempler ta gloire dans le ciel. Par le même Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur, qui vit et règne avec toi et avec l'Esprit Saint, dans tous les siècles. Amen ».

L'épître est celle que nous connaissons au Missel romain, mais amputée de son dernier verset : II Pierre I, 16-18, avec le

1. Cette prière n'est pas à confondre avec l'« Oratio fidelium ». Cette dernière se dit à l'autel, tandis que la prière qui clôt le sermon est prononcée du haut de la chaire.

sous-titre : « la voix qui vient du ciel ». Elle est suivie d'un chant (n° 140) qui élève le regard du fidèle vers le Christ transfiguré, dans l'attente de la vision céleste.

L'évangile est également le même que celui du Missel romain (*Mat.* 17, 1-8), écourté d'un verset, celui-ci étant repris dans la péricope de la 3e année. Le sous-titre n'offre rien de particulier : « Sur la montagne de la transfiguration » [1].

La prière qui termine le sermon s'adresse au Christ. Elle demande que nous soyons confirmés dans notre certitude de la présence du Christ à son Église jusqu'à la fin du monde et qu'un jour nous soyons transfigurés avec tous les saints et rendus semblables au Seigneur glorieux.

Pour la seconde année est prévu un évangile de rechange ; Jean 13, 31-32 : « La gloire du Fils de l'homme ». L'office du soir se voit attribuer une longue lecture (*II Cor* 12, 2-10), introduite par le sous-titre « La puissance de Dieu s'épanouit dans la faiblesse ». L'apôtre Paul y parle de ses révélations.

Enfin, l'évangile de rechange de la troisième année est constitué par la suite de l'évangile principal (*Mat.* 17, 9-13) : « En descendant de la montagne de la transfiguration ». A la suite de la défense que Jésus leur a faite de parler de la vision sur la montagne, les disciples posent au Maître une question sur la venue d'Élie. Dans la lecture du soir, Jean raconte sa vision de Patmos (*Apoc.*, 1, 9-18).

* * *

Voilà donc, illustrée par deux exemples, la manière dont l'Église suédoise lit l'Écriture au cours de ses offices dominicaux. Il y aurait lieu, bien sûr, de voir dans chaque cas si l'interprétation qui est donnée des textes, tant par leur groupement que par leur encadrement de chants et de prières, répond à l'interprétation traditionnelle de l'Écriture. Quelques coups de sonde inclinent à penser que cette interprétation se situe, plus souvent qu'on ne le croirait peut-être, dans la ligne traditionnelle.

1. Dans les Églises du Danemark et de Norvège, l'épître et l'évangile de la Transfiguration ne sont pas lus très souvent, car ils sont assignés au VIe dimanche après l'Épiphanie et au XXVIIe dimanche après la Trinité.

Il est, dès lors, souhaitable, semble-t-il, d'étendre à l'ensemble de l'Évangéliaire suédois l'analyse opérée ci-dessus sur les lectures de deux dimanches. Pareille étude est en cours.

Le système des lectures des autres Églises scandinaves est assez différent de celui qu'à adopté l'Église suédoise. Il pourrait, lui aussi, faire l'objet d'une enquête ultérieure.

Le présent article n'a eu d'autre but que de préluder à pareille recherche en en suggérant l'idée. Puissent des chercheurs se laisser tenter par cette idée et s'intéresser à *la lecture liturgique de l'Écriture* dans les autres communautés ecclésiales d'Occident : anglicane, luthériennes, réformées ! Leurs recherches nous permettront de voir *comment* ces communautés lisent, proclament et comprennent les Saintes Écritures. Un pas de plus sera franchi dans la connaissance que nous devons avoir de nos frères. L'œcuméniste expérimenté comprendra l'importance de ce pas à franchir, car il sait que la connaissance de nos frères n'atteindra ce qui constitue la substance même des Églises chrétiennes que si, dépassant le niveau des exposés dogmatiques et celui des écrits des théologiens, elle atteint jusqu'à l'existence chrétienne qui est vécue par ces Églises dans la célébration du culte.

Clervaux, juin 1965 D.A. RENARD.

L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes.

En ce moment nous parlons beaucoup et nous écrivons beaucoup au sujet des différences entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. En général, nous le faisons maintenant non pas dans des buts polémiques, mais pour préparer le terrain de la future réunion des Églises. Peut-être, dans un avenir très proche, un dialogue officiel sera-t-il entamé entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Dans ce contexte n'est-il pas étrange, que presque personne ne parle de ce qui réunit actuellement les deux Églises ? Ce silence n'est pas dû au hasard et il révèle une certaine attitude ecclésiologique. Nous parlons de la séparation des Églises, mais cette expression ne correspond pas à nos conceptions ecclésiologiques. Selon l'opinion presque générale, tant du côté orthodoxe que du côté catholique, il ne s'agit pas d'une séparation des Églises, mais du « détachement » d'une partie de l'Église, de l'Église une et apostolique. La partie qui s'est « détachée », tombe, en réalité, dans un vide ecclésiologique. Il est vrai qu'actuellement la rigueur d'un tel point de vue s'est sensiblement atténuée ; en tout cas, nous voyons se dessiner une tendance vers une telle atténuation, tendance qui a reçu la haute approbation de Vatican II [1].

Je me propose, dans ce bref article, de montrer que les liens entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe ne se sont jamais rompus entièrement et continuent d'exister jusqu'à présent. Le lien essentiel entre nous, c'est l'Eucharistie. Malgré notre division, malgré les luttes qui ont pris quelquefois un caractère très aigu, nous n'en sommes pas arrivés à nier les uns chez les autres la validité de l'Eucharistie et, par conséquent, la validité

1. Voir mon étude « *Una Sancta* », dans *Irénikon* 1963, nº 4.

du sacerdoce qui est inclu dans l'Eucharistie. Ce fait est très significatif par lui-même, mais il faut expliquer son sens ecclésiologique.

L'Eucharistie a été instituée par le Christ pendant la Sainte Cène. Cependant, la Sainte Cène n'était pas encore l'Eucharistie car le Christ, qui l'a célébrée, en rompant le pain et en bénissant la coupe, n'était pas encore « élevé » sur la croix, n'était pas encore glorifié, et l'Esprit n'était pas encore descendu sur les disciples. Elle deviendra Eucharistie après la passion, le sacrifice du Golgotha, la résurrection, la glorification du Christ, lorsque *les disciples* du Christ vont la célébrer, selon son commandement, en rompant le pain et en bénissant la coupe.

Donc, la Sainte Cène n'a pas été l'Eucharistie ; mais l'Eucharistie n'est pas non plus la répétition de la Sainte Cène, qui a été accomplie « une fois pour toutes (ἐφάπαξ) », et ne peut pas être accomplie de nouveau. Néanmoins l'Eucharistie est une prolongation de la Cène envisagée sous un aspect particulier : c'est une Sainte Cène ecclésiologique, accomplie par l'Église. C'est pourquoi l'Eucharistie implique non seulement la Sainte Cène, mais aussi le Golgotha, la résurrection, la glorification et la Pentecôte. La première Eucharistie, accomplie par l'apôtre Pierre à Jérusalem, a déjà été une telle Sainte Cène ecclésiologique. Le pain rompu par l'apôtre Pierre était le même pain que celui qu'avait rompu le Christ, et la coupe, bénie par lui, était la même coupe que celle qu'avait bénie le Christ. Et il en sera de même pendant toutes les Eucharisties qui seront célébrées « jusqu'à ce qu'il vienne ». Et, de même que pendant la Sainte Cène, le Christ était présent au milieu de ses disciples, de même il demeure avec nous, quand nous célébrons l'Eucharistie, mais d'une façon particulière. Il demeure avec nous dans les dons eucharistiques, qui sont le Corps et le Sang du Christ, et par lesquels nous devenons son Corps [1].

De cette nature de l'Eucharistie, il découle que l'Eucharistie est une dans le temps et l'espace, et ne peut pas être divisée, car le Corps du Christ est indivisible. L'Eucharistie, célébrée n'importe où et n'importe quand reste toujours la même. La

1. Voir mon article *Le Sacrement de l'Assemblée*, dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1956, n° 4.

pluralité de la célébration de l'Eucharistie n'abolit pas son unité, de même que la pluralité des Églises locales n'abolit pas l'unité de l'Église de Dieu. En matière d'ecclésiologie, unité et pluralité ne s'excluent pas l'une l'autre, mais au contraire elles se complètent mutuellement. Quand nous prenons part à une assemblée eucharistique, nous sommes unis avec tous ceux qui en ce moment prennent part à une assemblée eucharistique, et ce, non seulement aux assemblées de l'Église orthodoxe, mais aussi à celles de l'Église catholique, car partout et toujours une seule et même Eucharistie est accomplie : le Christ est « le même, hier, aujourd'hui, éternellement » [1]. Voilà pourquoi l'Eucharistie n'est pas seulement un lien entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, mais aussi la manifestation de l'unité de ces Églises.

De nos jours l'immense majorité des chrétiens ressentent tragiquement la séparation des Églises. Oui, c'est notre tragédie, qui est une conséquence de notre péché. Cependant, il ne faut pas exagérer l'importance de cette tragédie, et surtout il ne faut pas que ce sentiment se transforme en désespoir. Il ne faut pas oublier que notre séparation, même si elle a été provoquée par des divergences dogmatiques, a cependant un caractère canonique. Cette séparation reste toujours sur la surface de la vie ecclésiale et n'atteint pas ses profondeurs. Notre division canonique, provoquée par des différences dogmatiques, division qui a provoqué à son tour des différences dogmatiques encore plus profondes, n'a cependant pas rompu définitivement notre unité eucharistique. Cependant, cette unité ne trouve pas son expression concrète, pour des raisons d'ordre canonique, car nous ne pouvons pas transformer en réalité notre « *κοινωνία* » ecclésiologique. Il est encore plus triste de constater qu'à cause de notre division certaines différences sont apparues dans la doctrine sur l'Eucharistie et dans la pratique liturgique. Mais, encore une fois, ces divergences n'ont pas touché l'essence même de l'Eucharistie, car nous célébrons toujours une seule et même Sainte Cène ecclésiologique du Christ selon son commandement : faites *Ceci* en mon souvenir.

N. AFANASSIEFF.

1. Voir « *Una Sancta* », *l.c.*

Chronique religieuse

Église Catholique. — Un travail immense attend la QUATRIÈME SESSION qui s'est ouverte le 14 septembre, et l'on compte généralement que Noël verra la fin du Concile. Cela dépend en partie du temps dont disposeront les commissions pour réviser sérieusement leurs textes après les débats ou votes, et il faudrait éviter une hâte excessive. Il s'agit en particulier du schéma XIII, qui doit encore faire l'objet de débats approfondis et qui pourraient eux-mêmes se prolonger. Les schémas qui ne doivent pas faire l'objet d'une discussion, n'ont pas été — à l'exception de celui sur l'Apostolat des Laïcs — envoyés aux évêques, avant l'ouverture de la Session. *HK* critique cette procédure [1]. C'est ainsi que la forme finale du *De Episcopis* est restée inconnue, alors en dehors de cercles très restreints. Ce schéma pose des problèmes importants pour l'application de la collégialité et ses trois premiers chapitres avaient — à la session précédente — recueilli un nombre considérable de *juxta modum :* le 1er chapitre n'avait pas eu deux-tiers de *oui.* Il y aura peut-être encore à ce sujet des discussions limitées. Les débats de la IIIe session ont apparemment porté largement leurs fruits dans les schémas révisés. Toutefois notre Chronique a déjà attiré l'attention sur une insuffisance de références œcuméniques notamment dans le schéma sur les missions. Étant donné l'étroit rapport entre Unité et Mission, souligné par le *De Œcumenismo,* et l'importance du problème œcuménique sur le terrain missionnaire, il serait souhaitable qu'un paragraphe entier soit, dans le cadre de la Mission, consacré à cette question, et que l'on envisage une certaine collaboration sur le témoignage chrétien lui-même de la

1. *HK* août, p. 530 — *HC* sept-oct, p. 267.

part des différentes confessions. Il est souhaitable aussi, d'une manière générale, que le *De Œcumenismo* ne reste pas un texte isolé par rapport à certains textes de cette IVe Session, qui va être d'une importance capitale dans tous les domaines pour les orientations futures.

A noter que le schéma sur les Juifs sera — contrairement à certaines affirmations — présenté par le Secrétariat pour l'unité, mais qu'il fera l'objet de légères retouches au point de vue théologique. Sur les importantes réflexions du Dr. Lukas Vischer sur cette IVe session dans son rapport au comité exécutif du COE de Genève (11-15 juillet) voir ci-dessous p. 380.

URSS. — La situation demeure encore incertaine. Les athées semblent divisés sur les méthodes à suivre dans la lutte contre l'Église. De plus en plus nombreux apparaissent ceux qui condamnent les méthodes violentes. Les tracasseries et pressions administratives et les vexations de tout genre se poursuivent contre les chrétiens. Mais d'autre part on notera avec intérêt la nouvelle certaine de l'ouverture récente de 300 églises dans la Russie centrale et de six églises dans la région de Moscou, ce qui parait le signe d'une détente [1].

Les récentes NOMINATIONS ÉPISCOPALES [2] ont été fonction de mises au repos temporaires ou définitives, et d'autre part du décès du métropolite Boris d'Odessa [3]. Au St-Synode du 25 mai l'évêque Ignace de Kirovograd et Nicolaev (Demčenko, ancien de St Serge, Paris) qui occupait ce poste depuis 1962 a été mis temporairement au repos, pour cause de maladie, et

1. Voir dans *Réforme* du 19 juin un appel d'un groupe de fidèles de l'Église patriarcale russe en Europe occidentale adressé aux évêques orthodoxes russes, les engageant à prendre la défense des fidèles. D'autre part, tout en reconnaissant la gravité de certains faits (le patriarche a même dû récemment interdire les baptêmes à domicile, ce qui entraine les couples chrétiens à prendre sur eux tous les risques liés à la demande du baptême public), certains « estiment que le régime soviétique a fait un constat d'échec et qu'il amorce une libéralisation à laquelle il ne peut échapper » Cfr G. Casalis *Une question d'État* : « un printemps spirituel » *(Ibid)*.

2. *ŽMP* 1965, nos 6 et 7.

3 Décédé le 16 avril et non le 10, comme le portait par erreur notre dernière chronique.

à Kirovograd a été nommé l'évêque BOGOLEP de Perejaslav-Chmeljnickij qui ne fit que passer à ce vicariat de Kiev. D'autre part l'évêque JEAN (Alexeev), de Gorjkij et Arzamas, âgé de 73 ans et malade, a été mis définitivement à la retraite et, à sa place, a été nommé l'évêque MSTISLAV (Volonsevič), qui était, depuis 1960 évêque de Vologda et Velikij-Ustjug, ce dernier siège ayant été le 25 mai confié temporairement à SERGE (Larin) de Iaroslav. Le 15 juin le St-Synode libérait SERGE de cette administration temporaire et était nommé à Vologda et Velikij-Ustjug un hiéromoine de la Trinité St-Serge, le P. MELCHISEDECH (Lebedev) [1] qui a été consacré à la Trinité le 17 juin [2].

Mgr Jan WILLEBRANDS, secrétaire du Secrétariat romain pour l'unité, a fait en compagnie du R.P. Duprey P.B., un voyage en URSS du 30 mai au 15 juin, dont l'un des buts était d'exprimer sa gratitude à l'Église russe et aux Églises de Géorgie et d'Arménie pour l'envoi d'observateurs aux sessions conciliaires. Il désirait aussi prendre un contact direct avec la vie de l'Église russe, ce qui lui fut grandement facilité par ses hôtes. Les visiteurs se rendirent ainsi à Moscou, Erivan, Etchmiadzin, Tiflis, Kiev, Pskov et Leningrad. Ils furent reçus très amicalement par le patriarche Alexis le 1er juin [3] et eurent de nombreux contacts avec Mgr Nikodim, archevêque de Leningrad, avec certaines personnalités du département des relations extérieures, et des représentants du clergé de Moscou et des académies théologiques. Mgr Willebrands put assister à une série d'offices dans les Églises de Moscou, prenant contact avec les curés et le peuple des fidèles, dont la foi profonde lui causa la plus vive impression.

Notons particulièrement que la veille de l'Ascension, le 2 juin Mgr Willebrands fut reçu, durant la *bdenie*, dans l'église Nicolo-Kusneckaja par le recteur le P. Vsevolod SPILLER, avec tous les

1. C'est le troisième moine de la Trinité – St Serge nommé récemment à l'épiscopat. Cfr chronique précédente. (*Irénikon*, 1965, n° 2, p. 208-n° 1). Le P. Melchisédech fut auparavant déjà dans le ministère.

2. L'évêque INNOKENTIJ (Sokalj) âgé de 83 ans, relevé de ses fonctions d'évêque de Smolensk, l'an dernier, (cfr *Irénikon* 1965 p. 61) est décédé le 14 mai. Voir sa nécrologie dans *ŽMP*, n° 7 pp. 18-19.

3. Le patriarche a offert à ce dernier une belle croix épiscopale que Mgr Willebrands vénére particulièrement.

honneurs d'un évêque orthodoxe. Conduit dans le sanctuaire par les portes royales. Mgr. Willebrands bénit le peuple en entrant et en sortant tandis que le chœur chantait « Is polla eti despota ». Il prit place, comme c'est la coutume, sur un aigle épiscopal et écouta avec émotion la belle allocution du P. Spiller sur la « joie de l'Ascension que, le Seigneur s'était plu à augmenter : aujourd'hui nous est envoyée aussi une joie, celle d'une rencontre de prière dans notre église, avec un évêque de l'église catholique romaine, l'évêque Jean, et avec son compagnon », et l'orateur montra comment cette joie se mêlait intimement à celle de l'Ascension et de la Pentecôte. Il fit allusion au témoignage de foi de l'Église russe dont Mgr Willebrands avait été le témoin et insista sur le fait que cette foi joyeuse était davantage la protestation contre tous les malheurs et misères dans ce monde, que l'expression de ces derniers.

Mgr Willebrands visita aussi, toujours en compagnie du P. Duprey, la Laure de la Trinité-St Serge à Zagorsk et l'Académie de théologie. Il se trouva à Etchmiadzin (Arménie) le 6 juin pour la fête de la Pentecôte (nouveau style), où il assista à la liturgie solennelle à la cathédrale, et fut reçu par le patriarche VASGEN Ier. A Tiflis, il rendit visite au catholicos EPHREM II et visita quelques églises. A Kiev, il eut un entretien avec l'exarque d'Ukraine IOASAPH et visita des églises et le monastère de moniales du Pokrov, où il assista à la liturgie. A Pskov il fut reçu par l'évêque JEAN (Razumov) et c'est en sa compagnie qu'il visita le monastère de Pskov-Pečerskij.

A Léningrad, après visite de diverses églises, il assista le jour de la Pentecôte 13 juin à la liturgie solennelle et aux Vêpres célébrées par le métropolite Nikodim. Le lendemain pour la fête du Saint-Esprit, il assista à la liturgie à l'église de l'Académie et prit part à la séance de clôture de l'année académique, au cours de laquelle lui furent remis de nombreux cadeaux. Le soir de ce 14 juin, il assista à une réception donnée en son honneur par le métropolite Nikodim. En rentrant il fit parvenir au *Journal du Patriarcat de Moscou* une lettre de chaleureuse gratitude [1].

1. *ŽMP*, n° 7.

Un groupe de catholiques britanniques (auxquels se sont joints des anglicans) ont fait, du 26 au 30 août, un pèlerinage en URSS, au cours duquel ils ont observé une vigile de prière, pour l'unité et pour la paix, durant toute la nuit du 28 août, à la Laure de la Trinité-St-Serge, assistant le lendemain, dimanche, à la liturgie. D'autre part, un groupe de catholiques argentins et espagnols (de Buenos Ayres et de Madrid), répondant à une invitation du patriarche ALEXIS de Moscou ont fait aussi un pèlerinage « pour l'unité et la paix » en l'honneur de l'icone de N.D. de Vladimir (dont l'original se trouve aujourd'hui à la Galerie Tretjakov). Accompagnés de Mgr Meletios SWAITY, archevêque du patriarcat orthodoxe d'Antioche en Amérique de Sud, et du P. Francisco ALBARRACIN, S. J. du centre « Oriente Cristiano » de Madrid, ils furent reçus par le patriarche Alexis, et ont passé onze jours en URSS du 20 au 31 août, date à laquelle ils sont arrivés à Constantinople [1].

Allemagne. — Le 12e KIRCHENTAG évangélique allemand s'est déroulé à Cologne du 28 juillet au 1er août. 150.000 participants étaient venus de l'Allemagne occidentale, de Berlin-Ouest et de l'étranger. Le thème principal était « se maintenir dans la liberté » Le Congrès comportait deux discussions de groupe et plusieurs Forums [2]. Des expériences au point de vue du culte eurent également lieu. Un événement qui a particulièrement marqué dans la situation œcuménique actuelle, fut le débat public *(Podiumsgespräch)* à propos du décret *De Œcumenismo* de Vatican II, entre le Président de l'Église de Rhénanie [3], le praeses Joachim BECKMANN et le cardinal Lorenz JÄGER, débat

1. Le pèlerinage visita les principaux sanctuaires mariaux en Orient et rendit visite également au patriarche Athénagoras, à Théodose VI d'Antioche, Vasken Ier d'Etchmiadzin, Benedictos de Jérusalem, Maximos IV, Meouchi, Sidarouss etc. Cfr *Oriente Cristiano*, septembre.

2. Groupes de travail : *Bible et communauté* (Bibel und Gemeinde). [Un sérieux décalage persista entre l'exégèse universitaire et la Bible lue par les communautés]. *Réforme de l'Église* (Kirchenreform). — Forums : 1) *Travail, économie société* ; 2) *Hommes et Femmes* ; 3) *Juifs et Chrétiens* ; 4) *Questions de politique* ; 5) *La Liberté*. — Voir sur ces questions *HK*, septembre, pp. 512-577.

3. C'est une des Églises « de l'Union » (luthériens et réformés).

modéré par M. Claus von Bismarck, et auquel assistèrent plus de 3000 personnes. On vit là comme une sorte de consécration officielle du dialogue entre les deux confessions. Deux exposés de chacun des partenaires introduisirent le dialogue :

Le card. Jäger, après une esquisse du décret, eut à cœur de répondre à plusieurs objections adressées communément au texte conciliaire. Le *praeses* Beckmann parcourut à son tour plus au long le décret, en commentant les passages nombreux qui trouvent un écho chez les évangéliques, en particulier dans le chapitre II, et dans la deuxième partie du chapitre III qu'il cita presque en entier. Alors vint le long débat par questions et réponses. Le *praeses* et parfois M. von Bismarck, interrogèrent le cardinal sur les points qui font problème et ce dernier répondit brièvement et de façon forcément assez générale, mais éclairante. Il fut ainsi amené à parler des sujets suivants : Église catholique et Église du Christ ; structure hiérarchique et Nouveau Testament ; Baptême, lien entre les chrétiens : il donna des précisions sur le baptême sous condition, exhortant pour le bien du peuple chrétien à baptiser en stricte conformité avec le rituel des *Agende* luthériens et déclarant, en prenant à témoin l'évêque Dietzfelbinger que l'Église catholique avait sans difficulté reconnu les baptêmes dans l'Église de Bavière [1].

Le cardinal fut particulièrement applaudi quand il affirma le caractère essentiel de la nécessité de la réforme continuelle dans l'Église. Il répondit ensuite à des questions sur la prière en commun qui devrait comporter également la lecture ensemble de la Parole de Dieu [2], sur la hiérarchie à introduire parmi les vérités chrétiennes dont parle le texte même du décret [3], sur le problème crucial du rapport Écriture, Magistère, Tradition, enfin sur deux problèmes soulevés par le texte du décret à propos de l'eucharistie protes-

1. L'autre question à ce propos, à savoir le sens de l'expression « communion non plénière » entre l'Église catholique et les autres baptisés se perdit dans la suite du débat.

2. Le cardinal attribua le caractère restrictif à ce sujet des instructions de l'épiscopat réuni, en mars à Hofheim, au souci de tenir compte des difficultés de conscience manifestées dans les *Ratschläge* (conseils) publiés par les autorités luthériennes.

3. Le cardinal affirma que catholiques et luthériens mettent en premier lieu la Trinité et la Christologie, comme un bien de famille ; cependant pour les luthériens la « justification par la foi » pose un cas spécial de hiérarchie doctrinale, vu l'extrême importance qu'ils lui attribuent.

tante [1]. Invité par la conclusion même du *praeses* sur le dialogue, soulignant l'intérêt des schémas encore à voter, le cardinal termina en donnant quelques informations directes sur la quatrième session. Le décret sur la liberté religieuse sera discuté dès le 14 septembre, il sera bon et rencontrera l'approbation de l'opinion publique. Faisant allusion aux difficultés de nature politique à propos du texte sur les Juifs — le cardinal déclara fortement : « Malgré tout cela, l'Église dira la vérité sans considération des pertes et des suites possibles ». Pour les mariages mixtes, la situation varie grandement selon les pays, mais une situation « optimale » sera recherchée ; enfin le schéma XIII, dans le heurt des opinions modernes, pourra difficilement satisfaire tout le monde.

Dans sa conclusion générale au débat, M. von Bismarck nota que cet échange a marqué un pas en avant « non seulement dans la claire affirmation des points communs, mais aussi dans la reconnaissance des difficultés et de la séparation non encore surmontées ». « L'atmosphère dans laquelle le débat avait été conduit en fait, ajouta-t-il, un vrai modèle pour le dialogue œcuménique à poursuivre ».

Pour la première fois une réunion du COE s'est tenue en DDR, la réunion annuelle du comité de travail de Foi et Constitution à BAD SAAROW, du 10 au 13 juillet : 30 théologiens de 13 nations y ont pris part sous la présidence du Dr. O. Tomkins, évêque de Bristol. On s'occupa du programme d'études selon un plan fixé l'an dernier à Aarhus.

Le 30 juin 181.658 travailleurs grecs (dont 65.768 femmes) se trouvaient en Allemagne, ce qui signifie une augmentation de 37.799 en une année (*ANBA*, 30 août, p. 406 ; cfr *Irénikon*, 1964, p. 383). Le métropolite POLYEVKTOS de Bonn (Niebuhrstrasse 61), sous le titre *Nécessités urgentes* fait un appel dans *E*, 1 juillet, à la générosité des Grecs de Grèce afin qu'ils l'aident à construire des églises pour ses fidèles, spécialement à Stuttgart, Cologne, Essen, Wuppertal, Dortmund, Bielefeld, Hambourg

1. A une question à ce sujet le cardinal répondit que la communauté de vie « signifiée » par l'eucharistie protestante (texte du *De Oecumenismo*) est à comprendre dans le sens d'un « signe efficace » qui réalise ce qu'il signifie. Sur le second point, défaut de sacerdoce chez les protestants, le cardinal rappela le caractère traditionnel de l'ordre, déjà relevé par Clément de Rome et Ignace d'Antioche.

Hannovre, Wetzlar, Nuremberg et surtout à Bonn. Il y mentionne la bonne volonté des autorités des Églises évangélique et catholique pour mettre des lieux de culte à la disposition des Grecs, mais les circonstances et ces lieux eux-mêmes ne peuvent satisfaire les exigences légitimes des orthodoxes. — Sous la présidence du métropolite, s'est tenue au centre évangélique Michaelshoven (à Rodenkirchen près de Cologne) du 28 mars au 2 avril une réunion d'une cinquantaine de prêtres et d'étudiants en théologie pour discuter « le rôle de l'Orthodoxie dans la diaspora ». Les professeurs Phytrakis (Athènes), Kalogirou (Salonique) Savramis (Cologne), Heyer (Heidelberg) et Hildegard Schaeder (Frankfurt a. M.) y ont pris la parole.

Amérique. — On se souvient que la Commission épiscopale catholique — très active — pour les affaires œcuméniques avait créé en mars plusieurs sous-commissions pour le dialogue avec les autres Églises aux USA. Trois réunions ont eu lieu en juin et juillet à savoir avec les anglicans, avec les luthériens et avec les presbytériens. Les deux sous-commissions catholiques et épiscopaliennes se sont rencontrées à Washington, du 22 au 24 juin, pour entamer un dialogue entre les deux Églises sur les points d'intérêt commun.

Il y eut en tout quinze participants dont trois évêques de chaque côté : du côté catholique, Mgr George H. HELMSING, évêque de Kansas City, Mgr Walter CURTIS de Bridgeport et Mgr James P. SHANNON, auxiliaire de St-Paul [1] ; du côté épiscopalien, le Rt Rev. Donald H. HALLOCK, évêque de Milwaukee, le Rt Rev. John S. HIGGINS, de Rhode Island, le Rt Rev. Edward R. WELLES de West Missouri [2]. La conversation a été caractérisée par un porte-parole épiscopalien de « libre et facile », et une entente s'est réalisée sur les sujets envisagés ; l'œcuménisme spirituel ainsi que le baptême et la confir-

1. Autres participants catholiques : George H. Tavard A.A., P. Lawrence, B. Guillot (Kansas City), Prof. Thomas P. Neill (St Louis University) et Mgr William Baum.

2. Autres épiscopaliens : Rev. Arthur Vogel, (prof. Nashotah House) ; Rev. William, J. Wolf (prof. Episc. Theol. School), Dr. Peter Day (*Ecumenical Officier*, observateur à la 4e session) ; Dr. Clifford P. Morehouse (Président de la *House of Deputies* de l'Église Épiscopalienne) et Prof. George A. Shipman (Université de Washington).

mation, en tant qu'obstacles à de meilleures relations. On a en effet traité de la question du baptême « sous condition ». Les catholiques ont clairement reconnu la validité du baptême anglican et ont affirmé « la nécessité de conformer la pratique du baptême sous condition, à la doctrine traditionnelle de l'Église », tandis que les épiscopaliens tombèrent d'accord de ne pas confirmer « sous condition », lors de la réception de catholiques [1]. Le sujet envisagé à la prochaine rencontre, en janvier ou février, portera sur l'eucharistie à savoir : « l'eucharistie, signe et cause de l'unité ; l'Église comme *fellowship* eucharistique ».

D'autre part, la RÉUNION préparée à Baltimore en mars dernier entre le Conseil National LUTHÉRIEN et la sous-commission catholique compétente, s'est tenue dans cette ville le 10 juillet et constitue aussi la première conversation officielle entre les dix-sept théologiens des deux Églises, neuf catholiques et huit luthériens [2]. Le thème, rappelons-le, en était : le rôle du symbole de Nicée, comme dogme de l'Église. Sur les articles du symbole il n'y avait pas de désaccord à attendre, les deux Églises ayant toujours confessé ce symbole [3], mais le sujet comportait aussi l'aspect dogmatique (« dogmatisation ») de ces articles de Foi ; ainsi se trouvait posé le problème du rapport entre la Foi et le dogme et plus particulièrement le rôle de l'Église à ce sujet.

1. Une semaine après cette conférence le 2 juillet, la fille du Président des USA, Miss Luci Baines JOHNSON — épiscopalienne — était, à sa demande, baptisée sous condition par le P.J. MONTGOMERY, lors de sa réception dans l'Église catholique. Bishop PIKE exprima son désaccord et se basa d'ailleurs sur une déclaration du P. Stransky, du Secrétariat romain approuvant à cette occasion le point de vue épiscopalien. L'évêque catholique de Washington, Mgr O'Boyle, tout en approuvant le P. Montgomery déclara que son action « n'impliquait pas que le baptême épiscopalien fût invalide ». Ajoutons que le point de vue individualiste et subjectif ne devrait plus prévaloir, et des instructions nettes, conformes à la doctrine de l'Église, devraient sans tarder parvenir aux pasteurs.

2. Les principaux interlocuteurs étaient, du côté catholique, Mgr William Baum, *executive Director* de la Commission œcuménique catholique des USA, et les Pères jésuites de *Woodstock College* (Maryland) : J. Courtney MURRAY et Walter J. BURGHARDT ; du côté luthérien, le Dr. George LINDBECK de Yale, observateur à la 3e session et le Dr. Warren A. QUANBECK, qui sera de nouveau observateur à la 4e session de Vatican II.

3. Le P.W. BURGHARDT SJ avait précisé que ce sujet du symbole de

Toutes les difficultés n'ont pas été applanies, comme l'ont indiqué les PP. Walter BURGHARDT et John Courtnay MURRAY S.J. Le communiqué conjoint publié à l'issue des entretiens déclare : « La façon dont la doctrine est certifiée comme dogme n'est pas identique dans les deux communautés, car il y a une différence dans la manière dont une doctrine reconnue de part et d'autre, reçoit sa sanction ecclésiastique. On comprend différemment dans les deux communautés le mouvement allant du kérygme (proclamation de l'Évangile) au dogme. C'est pourquoi un examen approfondi sera nécessaire sur ces deux points : premièrement, la nature et la structure de l'autorité enseignante de l'Église ; deuxièmement le rôle de l'Écriture en relation avec la fonction enseignante de l'Église ». La prochaine réunion en février 1966, à New-York ou à Chicago, verra se poursuivre cette même étude, accompagnée d'un examen plus attentif de l'article du Symbole qui confesse « un baptême pour la rémission des péchés ». Tout en soulignant la nécessité de nouvelles rencontres, le Rev. Paul EMPIE, *executive director* du Conseil National luthérien [1], a déclaré que les deux groupes « se sont mieux compris » et les délégués se sont déclarés eux-mêmes étonnés de voir « combien ils ont vite été capables d'engager un dialogue théologique », ce qui s'explique toutefois par la présence de grands théologiens luthériens et du fait que le débat semblait avoir été minutieusement préparé.

En juin des conversations ont également eu lieu entre catholiques et représentants de l'Église PRESBYTÉRIENNE unie. Le thème choisi a été la notion de réforme et de renouveau en tant que processus continu dans la vie de l'Église et de ses membres [2].

Nicée avait été choisi comme point de départ pour une discussion à cause de « la place éminente que ce *Credo* tient de part et d'autre » dans la foi.

1. En vue de ces conversations, le *Council* s'est adjoint le *Synode du Missouri* de tendance luthérienne très stricte.

2. Notons ici que, par 643 voix contre 110, la 177e assemblée de l'Église presbytérienne unie des USA, réunie à Columbus (Ohio) en mai dernier, avait accepté le principe de la promulgation d'une nouvelle confession de foi destinée à remplacer, en 1967, la Confession de Westminster de 1647, proclamant ainsi le « droit et devoir pour une Église vivante de renouveler de temps en temps l'exposé de sa foi ». Le remaniement ne porte pas sur la Trinité mais sur la christologie, « l'œuvre réconciliatrice de Dieu qu'il poursuit dans son Église ». Des omissions graves sur l'Incarnation ont

La prochaine réunion en novembre traitera simultanément « des questions théologiques qui nous concernent en tant que chrétiens séparés » et « de notre tâche commune de croyants appelés à rendre témoignage au Christ ».

A la question soumise le 3 septembre 1964 par l'archevêque grec IAKOVOS au patriarche œcuménique et à la commission synodale des questions canoniques au sujet de la limitation des naissances et de l'emploi des moyens anticonceptionnels, le patriarche Athénagoras a répondu le 3 mars 1965 que l'Église de Constantinople ne pouvait pas prendre une décision unilatérale à ce sujet puisque ce thème avait été compris lors de la première conférence de Rhodes dans les questions à traiter par le futur prosynode panorthodoxe (texte de la question et de la réponse dans *OO*, mai ; cfr *Irénikon*, 1961, p. 402).

Le 20 mai, 12 évêques et 84 prêtres ont concélébré à l'office des FUNÉRAILLES du métropolite LEONTIJ dans la cathédrale russe du Pokrov à New-York ; le défunt fut enterré le 23 au monastère de Saint-Tichon à South Canaan, Pa. Le même 20 mai, le SOBOR des évêques élut l'archevêque IRINEJ de Boston et de la Nouvelle Angleterre comme son remplaçant jusqu'au Sobor panaméricain qui procédera le 22-23 septembre à New-York City à l'élection d'un successeur du métropolite déf nt. Le P. Peter KRETA, curé à McKeesport, Pa., a été, le 25/26 mai, nommé administrateur du diocèse de Pittsburgh et de West Virginia à la place de l'archevêque IOANN de Chicago qui a demandé d'en être déchargé pour raison de travail excessif. Pour la même raison il s'était désisté de l'administration de la *Metropolia* vacante qui lui revenait de droit comme à l'hiérarque le plus ancien. Sept élèves dont deux prêtres de l'Église éthiopienne ont achevé en juin les cours du séminaire S[t] Vladimir (*RAOM*, mai et juin-juillet), tandis que l'école théologique grecque de Brookline, Mass., a conféré le diplôme, le 6 juin, à 15 étudiants (*OO*, juillet).

Les Pères Aleksander NOVITSKY, curé à Newark (veuf), et Nicholas CHARISCHAK, curé à Chicago, ont été nommés évêques

suscité des critiques, et une nouvelle commission examinera les amendements proposés par les 193 assemblées locales de l'Église (cf *ICI* 15 jnin).

vicaires du métropolite John THEODOROVICH de l'Église ukrainienne orthodoxe des États-Unis par le *Sobor* de ses évêques. Le vœu exprimé par une paroisse de pouvoir adopter le calendrier grégorien n'a pas été agréé. Un des grands problèmes de cette Église est le manque de prêtres (la plupart ont dépassé l'âge de 50 ans) et de candidats à la prêtrise. Le *Sobor* a également décidé qu'à partir de 1er septembre chaque paroisse devait être en possession d'un antiminsion consacré spécialement pour elle. Le Consistoire a désigné, le 20 avril, les trois membres du comité pour la traduction anglaise des textes liturgiques ; il commencera par le texte de la Divine Liturgie (*Ukrainian Orthodox Word*, juin et juillet (cfr *Irénikon*, 1965, p. 217). Par contre le *Sobor* de l'Église ukrainienne au CANADA, s'est déclaré contre l'usage de l'anglais (*Solia*, 1 août). — Le 30e État qui aux États-Unis a reconnu l'Église orthodoxe comme *Major Faith* est celui d'Idaho. Le fait que les 20 autres États n'ont pas agi de la sorte est attribué à l'apathie des Orthodoxes qui devraient tous écrire dans ce sens à leurs membres du Congrès (*Solia*, 4 juillet). — L'archevêque Photios KOUMIDIS (cfr *Irénikon*, 1964, p. 385 s.), après un séjour de sept mois en Australie, a dû quitter le pays et est retourné aux États-Unis (*OO*, août ; *Hronos*, 25 juillet).

Angleterre. — La *Mesure* autorisant l'introduction — à titre expérimental — de nouveaux services liturgiques dans l'Église d'Angleterre après le vote au Parlement (cfr *Irénikon* 1965, p. 219), a reçu récemment l'assentiment royal. Avant la fin de cette année va être publiée toute une série de projets de nouveaux services, certains déjà en usage (mais non légalement), et d'autres que prépare actuellement la commission liturgique [1]. Parmi ces derniers, figure une nouvelle forme de *Matins* et d'*Evensong*, de la Litanie, de la sépulture, des relevailles. D'autres textes sont également en cours d'élaboration [2]. Avant l'approbation officielle, de larges discussions pourront

1. Cette commission a été formée en 1962. Elle est sous la présidence du Dr R.C. Jasper, professeur à *Kings College*, Londres.

2. En particulier une distribution des lectures de l'Avant-messe par le *Joint Liturgical Group* (7 Églises du BCC).

avoir lieu entre les membres de l'Église, et un débat à ce sujet se tiendra à la *Church Assembly* en février prochain sans que des décisions soient prises. Selon une déclaration du Dr. RAMSEY le 7 juillet à la *Church Assembly*, c'est en effet le 1er mai 1966 que la *Mesure* entrera en vigueur. Aussi estime-t-on que les Convocations de mai 1966 seraient saisies des premiers projets pour discussion et approbation, tandis que la Chambre des Laïcs aurait de son côté à préparer la discussion et l'approbation qu'elle devra en faire [1].

A propos de la controverse sur le BAPTÊME DES ENFANTS l'*Assembly* a approuvé une *Mesure* selon laquelle l'un des parents peut faire fonction de parrain s'il y a un autre parrain qualifié. En outre, dans le cas du refus de baptême par un ministre, les parents peuvent en appeler à l'évêque diocésain, qui prendra des mesures appropriées — soit convoquer un autre ministre, soit désigner une autre église [2].

Un événement sans précédent dans le passé a eu lieu à Oxford du 28 juin au 1er juillet : une CONFÉRENCE générale des membres des COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES anglicanes, réunissant à *Christ Church* 220 participants dont 60 religieux et 160 religieuses. Il s'agissait de discuter du rôle de la vie religieuse et des communautés dans la vie d'aujourd'hui [3]. Trois conférences furent données, par Hugh BISHOP C. R., exposé très remarquable, par Gregory WILKINS SSM et par le Père MICHAEL SSF et furent suivies de longues discussions. Dom Benedict HERON OSB,

1. *CT* 9 juillet.

2. L'évêque de Birmingham, J.L. WILSON, a fait baptiser trois enfants de Smethwick à Birmingham, leur curé refusant le baptême si les parents ne s'engageaient pas à envoyer régulièrement leurs enfants à l'église quand ils en auraient l'âge : ce qui a relancé la controverse. L'évêque de Southwark, Mervyn Stockwood, écrit que « le baptême des enfants est destiné aux enfants de parents croyants et non pas à n'importe qui. Mais limiter ce sacrement aux adultes comme le font les baptistes serait contraire à notre liturgie et à nos traditions ». Propos semblables chez l'évêque de Chelmsford, J. Tiarks : « Au IIIe siècle déjà on baptisait les enfants, et cette tradition est observée par la quasi totalité des Églises issues de la Réforme, y compris l'Église d'Angleterre qui considère le baptême des enfants comme pleinement conforme à l'institution du Christ ».

3. Chaque matin, à l'Église universitaire *St Mary's*, une liturgie expérimentale différente était célébrée avec permission de l'évêque d'Oxford.

Prieur de Gelrode (Belgique), parla des adaptations dans les ordres traditionnels et le Fr. GÉRARD, de Taizé, de la vie de sa Communauté.

Nouveauté également dans la vie œcuménique en Angleterre : pour la première fois s'est tenue une réunion de théologiens des deux Églises catholique et anglicane au niveau diocésain et patronnée par les évêques respectifs. L'évêque catholique de Southwark Mgr Cyril COWDEROY a adressé en effet en ce sens une invitation à l'évêque anglican Dr. Mervyn STOCKWOOD. La Conférence s'est tenue au *Digby Stuart Training College*, Roehampton, (Dames du Sacré-Cœur), du 15 au 17 juillet et portait sur le décret conciliaire *De Ecclesia* ce qui donna l'occasion de discuter de nombreux sujets. Le Dr. John A. T. ROBINSON, le célèbre évêque de Woolwich, présidait la délégation anglicane [1]. Les deux évêques diocésains rendirent visite à la Conférence, ainsi que le délégué apostolique Mgr. I. Cardinale, qui prit part à l'une des discussions. Celles-ci seront apparemment poursuivies lors d'une réunion similaire l'an prochain, car elles se sont révélées très profitables.

La première des dix-huit commissions œcuméniques diocésaines catholiques a été formée pour le diocèse de Westminster par le Card. HEENAN. Elle comprend quatre prêtres séculiers, dont le P. KELDANY, curé de Harrow, deux religieux, dont le très actif P. CORBISHLEY S.J. supérieur des Jésuites de Farm Street, deux religieuses et quatre laïcs, dont M. John TODD, l'œcuméniste bien connu. Le P. Henry S[t] JOHN est consulteur en ce qui concerne l'Église Anglicane, tandis que le Chanoine R. PILKINGTON l'est pour les Églises orientales [2].

1. En outre, du côté anglican, le Dr. R.C. D. Jasper (président de la commission liturgique), les chanoines de Southwark John Pearce-Higgins, Stanley Evans et Frank Colquhoun, et le Rev. H.E. Root de Cambridge, qui vient d'être nommé à la nouvelle chaire de théologie à l'université de Southampton. Du côté catholique : Mgr Alan Clark, *peritus* au Concile, Dr. Langton, D. Fox, de Chichester, le P. Nigel Larm et trois professeurs à S[t] John's Seminary, Wonersh : Le P. Peter Giffin (Écriture) et les PP. Richard Stewart et Peter Harris (théologie).

2. Cf. *Tablet 10 juillet*. Le 6 août un prêtre catholique a, pour la première fois depuis la Réforme, dirigé des prières d'intercessions pour l'unité à *Westminster Abbey*, du haut de la chaire qui fut celle de Cranmer, après des ecclésiastiques d'autres dénominations. Il s'agit de Dom Edmund

Le *British Council of Churches* a décidé d'agréer la demande de la métropole grecque de Thyatire de devenir membre de ce *Council* où elle prendra deux sièges, dont l'un sera occupé par le métropolite Athenagoras et l'autre par l'archimandrite Irinaios Vasileiou (Birmingham ; *O Orthodoxos Kiryx*, juin).

Athos. — *O Osios Grigorios*, mai-juin, p. 227-230 publie le Mémorandum de la *Double Synaxis Extraordinaire* des 20 monastères qui fut envoyé au gouvernement et aux chefs des partis politiques pour leur notifier qu'elle rejetait la décision du vice-ministre de la Présidence, G. Mylonas, qui avait déclaré la Sainte Montagne région archéologique (cfr *Irénikon*, 1965, p. 222 ; *Ethnos*, 20 avril). Cette décision fut prise sans la consultation des autorités hagioritiques pour qui le Mont Athos est « *avtodespoton*, *avtokyriarchon*, *avtodioikiton* dans l'État hellénique, qui n'a pas le droit d'y introduire des changements dans cette situation. C'est un musée byzantin vivant, un lieu sacré de pèlerinage, et une arche nationale et religieuse. Comme région archéologique elle serait un champ mort exhibé seulement aux touristes ».

Constantinople. — Le 22 juin le Saint-Synode a nommé son représentant auprès du patriarche Théodose d'Antioche, l'archimandrite Kosmas Papadopoulos, évêque titulaire de Dervi ; il a été consacré évêque à Jérusalem par le patriarche Venediktos. Parmi les 18 élèves qui ont reçu leur diplôme d'études de l'école théologique de Chalki deux seulement, originaires de l'île d'Imroz, habitent la Turquie ; deux autres étaient arabes et deux provenaient de l'Ouganda ; les autres étaient originaires de Grèce (*OO*, août ; *Hronos*, 11 juillet).

Le métropolite Athenagoras de Thyatire, ordinaire de Grande Bretagne pour la juridiction du patriarcat œcuménique, a prononcé le dimanche de la Pentecôte, 6 juin 1965, à *Westminster Abbey* un discours d'allure œcuménique qui produisit une grande

JONES OSB, de Cockfosters. Ces prières avaient lieu de midi à trois heures. Le prêtre catholique a occupé la chaire la dernière demi-heure. Le *Tablet* relève qu'il a su donner à ses demandes une résonnance qui a profondément impressionné. La chose avait été arrangée entre le *Dean* et le Card. Heenan.

impression. Il en a déduit les conclusions suivantes formulées sous une forme interrogative : « Serait-il absurde d'espérer que le patriarcat de Constantinople supprime l'excommunication formelle fulminée contre le pape par le patriarche Cérulaire en 1054 ? Serait-il inconcevable d'attendre du Vatican que de son côté il lève l'excommunication contre le même patriarche, et déposée par le Cardinal Humbert sur l'autel sacré de Ste Sophie ? Ces deux excommunications représentent le début formel du schisme entre l'Orient et l'Occident. Il est historiquement vrai que le cardinal Humbert a agi avec une précipitation indue et sans le consentement du pape, qui était mort avant qu'il n'arrive à Constantinople. Cet acte fatal du représentant indiscret du pape provoqua la colère du patriarche et de toute l'Église orientale, les portant à excommunier le pape. Ne serait-il pas en conformité avec l'esprit de charité que de tels actes soient abolis ?

Un geste semblable serait d'un effet puissant pour le rapprochement des deux Églises, et montrerait une valeur thérapeutique extraordinaire pour guérir la sixième plaie du corps du Christ, qui est encore ouverte et perd son sang. Il y a encore une autre démarche qui aiderait au chemin des chrétiens vers l'union finale. Ne serait-il pas profitable, pour la mission de l'Église, ne serait-ce pas un témoignage de son amour pour la paix, ne serait-ce point un geste de courtoisie, une démarche en harmonie avec le précepte au Christ, si l'encyclique du pape Léon XIII *Apostolicae Curae* était réexaminée dans l'esprit du mouvement œcuménique d'aujourd'hui ? Ne serait-il pas préférable de laisser la question de la validité des ordres au point où elle en était au XVIe siècle, comme elle l'était aux jours des saints Augustin et Théodore, les saints prédécesseurs de celui qui est aujourd'hui Sa Grâce l'archevêque Michel? Personnellement je crois que la charité chrétienne conduirait à une solution positive de ces deux questions, libérer l'Orient et l'Occident de leurs excommunications réciproques et revoir les questions des ordres anglicans »[1].

1. *Koinonia*, Rome, nº 7, 21 juillet 1965. *The Orthodox Herald*, nº 6, juin.

France. — Du 10 au 20 juillet se sont réunis dans un chalet valaisan les collaborateurs de la BIBLE ŒCUMÉNIQUE de langue française [1] : traduction entièrement nouvelle munie d'une annotation commune et éditée par l'Alliance biblique universelle et les Éditions du Cerf [2]. Au cours de la session [3], les premiers essais de traduction — quinze chapitres de l'Exode, cinq d'Osée et sept de l'Épitre aux Romains — ont été mis au point et leur annotation précisée. D'autre part a été définitivement précisé le plan de travail. Comme déjà prévu, deux collaborateurs — un catholique et un protestant — travailleront à la traduction d'un livre. Un comité de coordination (cinq catholiques et cinq protestants) sera responsable devant le comité d'édition de la réalisation du projet qui devrait occuper dix ans (le Nouveau Testament serait prêt dans cinq ans). Des théologiens orthodoxes seront consultés [4]. Un comité d'arbitrage, les « sages », comprenant quatre biblistes éminents, les RR.PP. BENOIT et R. DE VAUX, et MM. O. CULLMANN et W. VISCHER, interviendrait dans le cas d'une difficulté insurmontable qui arrêterait les traducteurs. Le projet a ainsi franchi un stade décisif ; les travaux se poursuivront dans une atmosphère fraternelle et l'on recherchera une étroite fidélité au texte biblique, travail qui ne pourra qu'aider au rapprochement [5].

Le dimanche 29 août, la communauté de TAIZÉ a célébré son XXV[e] ANNIVERSAIRE. Cet événement fut marqué par l'inauguration d'un centre orthodoxe, pour lequel le patriarche œcuménique

1. Sur l'histoire de ce projet cf. G. CASALIS, *Une belle aventure : La Bible œcuménique*, dans *Réforme*, 3 juillet.

2. Le Comité d'édition est composé des RR.PP. Bro et Carré pour les Éditions du Cerf et de M. Olivier Béguin et du Prof. J. Bosc pour l'Alliance biblique universelle.

3. Ont participé à la session : Pour l'Ancien Testament, les RR.PP. et MM.D. Barthélémy, J.L. Declais, E. Jacob, A. Lacocque, R. Martin-Achard, F. Michaeli, J. Prignaud, Ph. Reymond ; pour le Nouveau : les RR.PP. et MM.P. Bonnard, P. Dornier, F. Dreyfus, P. Geoltrain, P. Prigent ; les secrétaires du projet étaient : G. Casalis et F. Refoulé. Le R.P. Roguet et le Pasteur Saint ont donné la réaction des liturgistes. Le comité d'édition est venu en fin de session.

4. Les conseils de théologiens juifs seront recherchés ponr l'Ancien Testament.

5. Cf *La Bible Œcuménique* dans *Réforme*, 31 juillet.

Athénagoras a désigné comme premier recteur le R.P. Archimandrite Damaskinos Papandreou. Au flanc de l'église de la réconciliation de Taizé a été édifiée une petite chapelle orthodoxe, et ce fut dans la grande église qu'à cette occasion fut célébrée la liturgie eucharistique byzantine en français, en grec et en slavon, par les deux exarques des patriarcats de Constantinople et de Moscou pour l'Europe occidentale, les archevêques Mélétios et Antoine, en concélébration avec plusieurs prêtres. Trois autres évêques orthodoxes assistaient à la solennité, Mgr Emilianos, représentant de patriarche de Constantinople au Conseil œcuménique à Genève et NN.SS. Basile et Alexis du patriarcat de Moscou. Des messages ont afflué de toutes parts vers Taizé, parmi lesquels celui que le pape Paul VI avait fait adresser au Cardinal Martin, et que celui-ci a lu au cours des vêpres orientales solennelles de l'après-midi. Ce fut une joie de pouvoir constater durant cette célébration jubilaire, le rayonnement spirituel et vraiment œcuménique de ce lieu privilégié de vie monastique. *Ad multos annos* [1] !

Grèce. — Le 11 avril, le premier ministre G. Papandreou a posé la première pierre du bâtiment de la Faculté théologique à Salonique, qui jusqu'ici ne disposait pas d'un bâtiment spécial. A ce propos, *E*, 15 avril, exprima le vœu que l'on désignât une église et un prêtre pour les étudiants de l'université qui en étaient encore privés. En juin, le sénat de l'université, d'accord avec le métropolite Pantéléimon demanda au Ministère de la Présidence de pouvoir disposer à cette fin de l'église désaffectée

1. Une note envoyée par les frères de Taizé nous prie d'insérer les remarques suivantes : « Dans l'esprit du Patriarche de Constantinople, le Centre patriarcal de Taizé est avant tout centre monastique et a pour but la vocation œcuménique, en étroite union avec la Communauté de Taizé. — Quelques sessions orthodoxes mixtes, hommes et femmes, pourront cependant s'y tenir chaque année, car la Communauté de Taizé prêtera une maison hors clôture dans ce but. Les dates en seront fixées à l'avance. — A n'importe quelle date le Centre recevra des hommes jeunes en retraite individuelle. Les femmes trouveront la même possibilité soit dans les Communautés orthodoxes féminines, soit dans la Communauté féminine correspondant à Taizé : Communauté de Grandchamp, 2915 Areuse (Neuchâtel), Suisse. — Un jeune moine, le Père Damaskinos Papandreou, a été désigné par le Patriarche Athénagoras comme recteur du Centre. Les novices qu'il pourra former à Taizé devront avoir moins de 30 ans ».

de S[t]. Georges, la fameuse *Rotonda*. — Le même mois, sous la conduite des professeurs l'archimandrite Hieronymos Kotsonis, doyen de la Faculté de théologie et Ioannis Anastasiou, 31 étudiants en théologie se sont rendus en Uganda dans un avion mis à leur disposition par le gouvernement hellène pour y visiter les stations des missions orthodoxes. Le sénat de l'université offre quatre bourses d'études à des étudiants ougandais (*E*, 1 juillet ; *K*, 16 juin).

En mai, M. Theodoros Baïzos, directeur de la section des Églises au Ministère des Affaires étrangères, devenu ambassadeur à Tokio, a été remplacé par M.I. Kabiotis, auparavant à l'ambassade grecque de Rome (*E*, 1 juin). A la fin de juillet, le professeur Markos Siotis a donné sa démission comme directeur général des Cultes au Ministère de l'Instruction (*En*, 1 août).

Le 5 juin le métropolite Varnavas de Kitros (Katerini) reçut à Beograd le titre de professeur honoraire de la Faculté de théologie orthodoxe. A cette occasion il y insista sur le rôle unificateur et œcuménique du patriarcat de Constantinople parmi les Églises orthodoxes qu'il invita à l'aider dans cette tâche. « Spécialement maintenant, elles doivent apprécier leur œcuménicité et en être conscientes » (*Glasnik*, juin, p. 200-203). Cependant le Saint-Synode de l'Église de Grèce, dans son communiqué du 8 juin, fit savoir que « le métropolite de Kitros était allé à Beograd avec la permission du Saint-Synode pour des raisons purement personnelles et que par conséquent il n'avait eu aucune mission » (*E*, 15 juin).

En juin, M. Nikos Nissiotis fut nommé professeur extraordinaire de la philosophie des religions à la Faculté de théologie d'Athènes et ensuite directeur de l'Institut œcuménique de Bossey ; il a accepté le deuxième poste.

Avec le concours de l'Unesco, l'Académie tchécoslovaque des Sciences a organisé au mois de juin une exposition au Zappeion d'Athènes sous le titre « La Grande Moravie et les deux frères de Salonique », pour commémorer le XI[e] centenaire de la mission des saints Cyrille et Méthode en Moravie (*E*, 1 juillet).

Le 22 juin le Saint-Synode a décidé d'envoyer une commission synodale auprès des Ministères compétents pour obtenir la continuation de la fourniture, aux institutions ecclésiastiques,

des approvisionnements provenant du surplus du peuple américain et envoyés en Grèce par le gouvernement des États-Unis par l'intermédiaire du Conseil œcuménique ; dans le cas contraire, beaucoup de ces institutions devraient être fermées (*E*, 1 juillet).

Les circulaires 1316 (22 mai) et 1318 (1 juillet) du Saint-Synode font connaître les noms des rapporteurs et les sujets à traiter lors du synode ordinaire de la hiérarchie qui aura lieu du 1 au 15 octobre : 1. L'Église et les problèmes sociaux : les pauvres, les ouvriers, la jeunesse et le repos dominical ; 2. Les problèmes des mariages et des divorces ; 3. Réorganisation de l'*Apostoliki Diakonia*, son administration, la préparation d'un corps de prédicateurs et de confesseurs ; la fondation d'une station radiophonique ; 4. Obéissance dans l'Église des clercs de tout rang et des moines ; 5. Les droits de l'Église sur les sanctuaires, les paréglises et les chapelles de campagne qui sont proclamés, par le Service Archéologique, monuments ou lieux archéologiques à conserver (*E*, 1 juin et 15 juillet).

Le 7 juillet, 29 prêtres ont reçu leur diplôme de confesseur au séminaire spirituel de Pentéli. En 20 séries 615 prêtres, de presque toutes les éparchies de Grèce, ont passé ainsi par ce séminaire depuis son inauguration en automne 1957 (*E*, 1 août ; cfr *Irénikon*, 1958, p. 72 et 1964, p. 395).

La cathédrale latine d'Athènes a fêté cette année son premier centenaire. A cette occasion M. Evgenios Dalezios a publié, en se basant surtout sur les documents des archives, l'histoire de sa construction ; il y a joint un bref historique des autres paroisses de l'archidiocèse [1].

Sont décédés, le 19 juin, le métropolite HIEROTHEOS Vouïs de Céphalonie (depuis 1951), qui s'était fort dévoué pour ses ouailles après le tremblement de terre du mois d'août 1953, ensuite, le 13 juillet, le peintre et homme de lettres Photis KONTOGLOU, né à Kydoniai (Aïvali en Asie Mineure) le 8 novembre 1897. Son nom se trouve sous une des fresques de l'église du monastère de Chevetogne. Il s'était révélé un défenseur assez agressif de l'Orthodoxie (*E*, 1 juillet et 1 août ; *En*, 1 août ;

1. *Ὁ ἐν Ἀθήναις καθεδρικὸς ναὸς τοῦ Ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου* (1865-1965). Athènes, 1965 ; in-8, 118 p., 28 pl.

An, août-septembre ; cfr *Irénikon*, 1961, p. 278 ; 1963, p. 290 ; 1964, p. 264 s.).

Durant tout l'été, le SAINT-SYNODE a été l'objet de critiques de la part de la presse et des associations religieuses surtout pour ses atermoiements dans la question de la nomination de métropolites pour les 15 sièges vacants (sur 67) dont certains depuis 1960. En mars 1965 le projet d'une loi ou arrêté transitoire *(metavatiki diataxis)* proposé par le Saint-Synode et approuvé par le gouvernement fut déposé au parlement ; à la fin d'août il y était encore, malgré les insistances réitérées du Saint-Synode auprès du gouvernement. Le projet prévoyait le « metatheton » (transfert possible) pour 7 sièges vacants parmi les plus importants surtout au point de vue économique. Entre-temps restaient toujours en vigueur les lois ou arrêtés de 1959, 1960 et 4326 de 1963 (cfr *Irénikon*, 1959, p. 212s., 344 ; 1960, p. 68, 212, 511s. ; 1961, p. 59s., 193 ; 1962, p. 388 ; 1963, p. 89, 538 ; 1964, p. 394 ; 1965, p. 227). La dernière loi excluait toute translation d'un siège à l'autre excepté pour l'archevêché d'Athènes. Elle fut constamment rejetée par le Saint-Synode, et encore une dernière fois, le 10 août, par le Synode de la hiérarchie. La convocation de celui-ci fut décidée le 22 juillet (pour le 2 août), uniquement pour nommer des métropolites aux sièges vacants. Le 10 juin le Saint-Synode avait déjà prévenu le gouvernement qu'il convoquerait le Synode de la hiérarchie pour le cas où l'arrêté n'aurait pas été voté avant le 30 juin (*E*, 15 juin). Le 17 juin répondant aux journaux, le Saint-Synode rejetait toute la responsabilité du retard sur le gouvernement (*E*, 1 juillet). Les associations religieuses rappelèrent alors dans un mémoire que

« ni le gouvernement présent ni le précédent n'avaient jamais mis un obstacle pour pourvoir les sièges métropolitains dans les trois mois, comme l'exigent les canons sacrés. Cet arrêté (la loi 4326/1963) n'a pas été appliqué parce qu'il n'a pas réintroduit le « metatheton » tant désiré » (*En*, 1 juillet). Les dernières assurances d'un vote rapide du projet de loi susmentionné, par le parlement ou par sa commission des pleins pouvoirs furent données personnellement au Saint-Synode par M. Georgios Mylonas, vice-ministre de l'Instruction accompagné du professeur Markos Siotis, directeur-général des Cultes, le 15 juillet. Le soir du même jour le ministère Papan-

dreou était démissionnaire et remplacé par le ministère Athanasiadis Novas. Malgré l'avis contraire du nouveau ministre de l'Instruction, M. Diamantopoulos, exprimé le 27 juillet au Saint-Synode, la convocation du synode de la hiérarchie fut maintenue par le Saint-Synode « convaincu que le gouvernement peut avoir fait voter la loi au moment où la hiérarchie aura achevé ses discussions et décidé les élections » (*E*, 1 juillet et 1 août). La hiérarchie se réunit donc le 2 août sans préparation et procéda à la préparation de la liste des candidats éligibles, d'après les modalités prévues par l'arrêté transitoire pas encore voté. Le 24 août la présidence du gouvernement (Ilias Tsirimokos) démentit la nouvelle répandue par la presse que le Conseil des ministres avait approuvé l'arrêt transitoire ; elle annonça en même une solution satisfaisante pour toute la hiérarchie après un vote de confiance, lequel lui fut refusé le 28 août (*Elevtheria*, 25 août).

A cette question du « metatheton » sont venus s'ajouter les griefs portés contre le secrétaire général du Ministère de l'Instruction, M. Evangelos Papanoutsos à qui l'on reprochait ses doctrines antichrétiennes (nihilisme, darwinisme, etc.). Les métropolites Iakovos de Mytilène et Damaskinos de Phthiotide (Lamia) furent désignés par le Saint-Synode pour examiner l'orthodoxie de ses écrits. La presse religieuse et les associations réclamaient sans cesse sa démission (cfr *Irénikon*, 1965, p. 227). Le Saint-Synode annonça le 8 juin que le résultat de l'examen, après cinq mois de travail, ne lui avait pas encore été transmis et que les deux examinateurs avaient été exhortés à achever leur travail (*E*, 15 juin ; *An*, juin-juillet). Une semaine après la chute du ministère Papandreou, le 22 juin, M. Papanoutsos ayant démissionné fut remplacé par M. Athanasios Papakonstantinou comme secrétaire général au Ministère de l'Instruction (*K*, 28 juillet). *An*, août-septembre, remarque qu'ainsi la conclusion éventuelle des deux métropolites devient désormais inutile et que les écrits de M. Papanoutsos resteront dans leurs mains comme un souvenir.

De plus une action fut intentée au métropolite Amvrosios, d'Élevtheroupolis, pour insoumission au Saint-Synode parce qu'il avait envoyé (et publié) un long télégramme au président du gouvernement contre le « metatheton » (texte dans *En*, 15 mai). Invité à

s'expliquer à ce sujet devant le Saint-Synode, sa longue apologie datée du 5 juin et publiée dans un numéro spécial d'*En*, 15 juillet, p. 194-204, fut jugée insuffisante (*E*, 1 juillet). M. Keramidas la qualifie de « monument de canonicité, de force dialectique et de courage » (p. 194). Dans son télégramme le métropolite avait insisté sur le règlement de l'affaire Papanoutsos avant le vote du parlement sur l'arrêté transitoire. Le 17 juin, le métropolite Timotheos de Maronie (Komotini) reçut du Saint-Synode la charge d'exarque (juge d'instruction) contre son collègue, mais il la refusa (*E*, 1 juillet ; *En*, 15 juillet). Au Synode de la hiérarchie, le métropolite Amvrosios se fit de nouveau remarquer par ses violentes attaques contre ses collègues de la majorité toujours favorable au « metatheton » (*To Vima*, 3 et 10 août).

M. Keramidas a déjà fait remarquer plusieurs fois qu'une dizaine de métropolites encore en fonction ne sont plus en état, en raison de leur âge avancé ou de maladie, d'accomplir décemment leur charge et devraient démissionner (*En*, 1 février et 1 août). Dans ces circonstances on comprendra que « l'abîme creusé entre le clergé et le peuple se fasse de jour en jour plus large » (archim. Epiphanios Theodoropoulos, dans *En*, 15 avril, p. 104). Aussi le Saint-Synode, dans un communiqué du 20 mai s'est plaint de l'attitude des fidèles et des associations religieuses envers les métropolites et le Saint-Synode lui-même. Ensuite le Synode de la hiérarchie, dans une longue lettre paternelle adressée le 20 août au « christeponymon pliroma » (les fidèles), dénonça l'animosité qu'il a constatée chez ses enfants spirituels, surtout à propos des dissensions qui se sont manifestées dans ses séances d'une manière un peu vive, chose qui est arrivée aussi chez les Saints Pères et dans les anciens conciles. La hiérarchie s'y dit consciente de sa haute mission et met ses fidèles en garde contre ceux qui poursuivent l'application de leurs propres dessins dans le gouvernement de l'Église (*To Vima*, 21 août ; réponse dans *En*, 1 sept. ; cfr *Irénikon*, 1959, p. 214).

L'appel du métropolite Philippos de Drama auprès du Conseil d'État contre sa déposition a été rejeté ; le Conseil a déclaré que les décisions des tribunaux ecclésiastiques ne peuvent faire l'objet d'une annulation de sa part (*En*, 1 août ; cfr *Iréni-*

kon, 1964, p. 546). La cause de son appel auprès du patriarcat œcuménique est encore pendante (*An.*, août-septembre).

Italie. — Le 9 août et les jours suivants ont eu lieu à Passo della Mendola, où se tiennent de nombreuses réunions et congrès pour l'Italie du Nord, des JOURNÉES ŒCUMÉNIQUES organisées, à l'initiative de dom Germano PATTARO, par le Secrétariat pour l'activité œcuménique italienne.

Le but de ces journées était la formation des laïcs à l'action œcuménique contemporaine. L'archevêque de Trente, Mgr GOTTARDI, mit particulièrement en lumière, dans son discours d'ouverture, les valeurs de revitalisation de l'Église, que contiennent les trois textes conciliaires sur la *Liturgie*, l'*Église* et l'*Œcuménisme*. Don Alberto BELLINI du Secrétariat romain pour l'Unité, parla du protestantisme ; don Pietro MODESTO du centre *Russia cristiana* de Milan, de l'Orthodoxie. Étaient présents plusieurs œcuménistes étrangers, dont le Fr. Étienne de Taizé et le P. Michalon de Lyon [1].

Norvège. — Le Prof. Einar MOLLAND doyen de la Faculté de théologie d'Oslo a été reçu en audience privée par le pape Paul VI, avec 21 étudiants. Dans son allocution, le Dr. Molland a relevé que le *De Ecclesia* et le *De œcumenismo* « ont éveillé l'espoir que l'on trouvera là une bénédiction pour l'Église et une cause d'avancement pour l'unité chrétienne et sa compréhension ». La rédaction du *Kristeligt Dagblad* (Copenhague) partage le point de vue du professeur. Par contre le rédacteur de *Vårt Land* (Norvège) Ingar HAGEN a attaqué l'éditorial du journal danois, remarquant qu'« aucun changement dogmatique n'est intervenu » et que les deux schémas « ne font pas un pas vers la vue protestante de la vérité de l'Église. Il ne faut pas prendre ses rêves pour des réalités ». Le *Kristeligt Dagblad* du 2 août reproduit l'article du journal norvégien.

Du 24 au 27 août a eu lieu la CONFÉRENCE THÉOLOGIQUE de la Fédération luthérienne mondiale à Sola Strandhotell près de Stavanger sur le sujet « La loi de Dieu et la Loi de l'homme *(Guds lag och mannisken lag)* ». Les conférences principales

1. Voir l'*Avvenire d'Italia*, du 11 août et jours suivants.

ont été données par le Prof. Birger GERHARDSON (Lund), le Domprobst Per LONNING et le Prof. W. JŒST d'Erlangen [1].

Pologne. — Le 26 mai l'archevêque STEFAN Rudyk de Bielostok et Gdansk fut élu métropolite orthodoxe de Varsovie où son installation eut lieu le 18 juillet en l'église Ste Marie-Madeleine de Varsovie en présence de représentants orthodoxes, en particulier de Constantinople, de Moscou et de Grèce.

Suède. — Du 10 au 12 septembre s'est tenu la Conférence annuelle à SIGTUNASTIFTELSE. Y prit la parole entre autres le Docent Lars THUNBERG, d'Uppsala, nommé récemment directeur de l'Institut nordique œcuménique de Sigtuna et qui en prendra la direction le 1er janvier 1966. Il a parlé de l'« œcuménisme aujourd'hui », spécialement en référence avec Vatican II [2].

Tchécoslovaquie. — Sur la SITUATION RELIGIEUSE dans l'Église catholique en Tchécoslovaquie, à l'heure actuelle, voir les réponses précises de l'interview accordé dans son palais épiscopal le 10 août par Mgr F. TOMAŠEK, administrateur apostolique de l'archidiocèse de Prague, à une correspondante des *Informations Catholiques Internationales*, 1er septembre, p. 29-31). Il n'y a que trois évêques en fonction, plusieurs centaines de prêtres au travail, pas de noviciat dans les congrégations religieuses, dont la situation est très précaire. De 10 à 50 % d'enfants de familles croyantes reçoivent un enseignement religieux, selon les régions (à Prague 200 enfants inscrits au catéchisme !). Deux séminaires à Litomerice (Bohême) et à Prešov (Slovaquie). Mgr Tomašek — qui travailla lui même dans une laiterie — cherche à obtenir des améliorations — dans le contexte moins tendu des relations Église-État.

Dans le cadre des festivités du 550e anniversaire de la mort de Jean Huss, l'Institut historique, qui fait partie de l'Académie tchèque des Sciences avait organisé un SYMPOSIUM INTERNATIO-

1. *Svensk pastoraltidskrift*, 1967, n° 27, p. 540.
2. *SPT*, n° 30, p. 583.

NAL à l'hôtel de ville de Prague, du 18 au 20 août. Celui-ci comporta des conférences académiques de style assez officiel et en dehors de ces dernières, des communications de dix minutes, où régnait beaucoup plus de liberté. Le P. Paul DE VOOGHT notamment put y exposer un résumé de ses vues sur le chrétien que fut Huss. Le 21 les congressistes firent une excursion à Tabor. Sur l'aspect religieux des célébrations voir *Entre Chrétiens*.

Dans un interview accordé le 5 mai par le métropolite Dorothej de Prague au rédacteur de la radio tchécoslovaque, M. Papadopulo, au sujet de la situation du patriarche œcuménique en Turquie et des relations de l'Église orthodoxe tchécoslovaque avec lui, le métropolite a répondu : « Les relations mutuelles pourraient être plus intenses si le patriarcat reconnaissait notre Église pour ce qu'elle est, c'est-à-dire, autocéphale. Seulement, à notre regret, pour des raisons inconnues, cela ne s'est pas encore fait » (*The Church Messenger*, 30 juillet, d'après *Odkaz Sv. Cyrila a Metoda*, n° 7, p. 163s.).

Yougoslavie. — Les deux administratures apostoliques de Nova Gorica et Trieste-Kopar, dont relevaient jusqu'ici les territoires slovènes détachés des diocèses italiens de Gorizia et Trieste, ont été réunies et confiées à un seul et même prélat, en attendant leur érection en diocèse ; le nouvel évêque, Mgr. Janez Jenko, a fixé sa résidence à Kopar (Capodistria) (*Glas Koncila*, 1965, n° 6, mars 1965).

Le siège épiscopal de Ljubljana ayant été élevé au rang d'archévêché en 1964, celui-ci aura désormais deux suffragants : Maribor et Kopar ; son premier titulaire Mgr. Jože Pogačnik fut consacré et intronisé le 5 avril 1964. L'Église catholique de Yougoslavie comprend désormais 24 diocèses distribués entre six provinces ecclésiastiques : Bar, Belgrade, Ljubljana, Sarajevo, Zadar et Zagreb.

L'élévation au cardinalat de l'archevêque de Zagreb, Mgr. Franjo Šeper, créé cardinal au consistoire secret du 22 février, fut marquée à son retour le dimanche 7 mars, par de grandes festivités dans la cathédrale de Zagreb : celles-ci coïncidaient avec l'introduction de la langue croate dans la messe, conformément à la Constitution de Vatican II sur la Liturgie.

Au pèlerinage traditionnel du 5 août au sanctuaire catholique de la Ste Vierge à Tekije (diocèse de Djakovo), le clergé appliqua le décret de Vatican II sur l'intercommunion avec les Orthodoxes. Nombreux étaient les pèlerins orthodoxes, venus à Tekije avec leur évêque, qui se joignirent aux catholiques : tous les pèlerins indistinctement, orthodoxes ou catholiques, qui se présentèrent, furent admis aux sacrements de Pénitence et de l'Eucharistie. L'évêque orthodoxe de Karlovci et l'évêque catholique de Djakovo prirent part aux prières publiques du pèlerinage (*Glas Koncila*, 1965, n° 16, 22 août 1965).

Relations interconfessionnelles. — ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Orthodoxes*. La fondation *Pro Oriente* formée en novembre 1964 sous l'égide du Cardinal KŒNIG pour promouvoir, de Vienne, tout ce qui peut favoriser le rapprochement en cours avec les Orthodoxes, avait organisé le 18 et 19 juin, dans la capitale autrichienne, un SYMPOSIUM ŒCUMÉNIQUE [1]. Au programme figuraient deux grandes conférences publiques, données dans l'aula de l'Université, le 18 par le métropolite MÉLITON d'Héliopolis, représentant le patriarcat œcuménique et lui-même président de la Conférence panorthodoxe de Rhodes, et le 19 par Mgr Jan WILLEBRANDS, secrétaire du Secrétariat pour l'union à Rome, en présence d'un nombreux public et des représentants des diverses confessions de Vienne.

Le premier jour vers 17 heures, après une introduction du Card. König soulignant le rôle œcuménique de Vienne dans l'histoire, Mgr. Méliton traita de la « nouvelle rencontre de l'Orient et de l'Occident », phénomène très important de cette seconde partie de notre siècle et basé sur la proximité des deux Églises entre elles. Le métropolite rappela les événements récents qui ont conduit au rapprochement, en particulier les initiatives de ces deux dernières années. Puis il mit l'accent sur les diverses caractéristiques du rapprochement, tel que le voient les deux Églises. Les progrès actuels ne doivent pas non plus faire oublier que l'unité n'est pas

1. La revue *Wort und Wahrheit* collabore avec la fondation, en publiant des articles de recherche scientifique. Le président du *Kuratorium* de la Fondation est le Dr. Heinrich Drimmel, ancien ministre de l'éducation et actuellement vice-maire de Vienne.

réalisée, mais celle-ci sera d'autant moins éloignée qu'on s'en tiendra à certains grands principes qu'il rappela également. Il eut cette très belle conclusion « Avant l'eucharistie commune, nous vivons dans la situation du lavement des pieds ». Le lendemain à 11 heures, Mgr. Willebrands, venu de Rome, après son voyage en Russie, montra les progrès du mouvement œcuménique dans l'Église catholique, notant au passage la fondation d'*Istina*, de Chevetogne et de l'Institut oriental, puis il s'attarda sur les initiatives de Jean XXIII, avec la fondation du Secrétariat pour l'unité et il souligna les progrès de l'ecclésiologie à partir des décrets conciliaires et en particulier de celui sur l'œcuménisme. Il toucha également d'un mot la question délicate de la *communicatio in sacris*.

Ces manifestations publiques furent l'occasion d'une « table ronde » qui se tint au cours des deux matinées, au palais archiépiscopal, en groupe restreint, et sous la présidence du Cardinal et du métropolite Méliton [1].

Dans le cadre du « dialogue de la Charité » furent ainsi envisagées une série de questions préliminaires d'ordre pratique, selon un plan établi par le R. P. Dumont O. P. d'*Istina*. La discussion, très amicale, porta alors sur des questions telles que l'échange d'étudiants, de littérature théologique et exégétique, des programmes de cours, la nécessité d'une formation linguistique (connaissance du grec, du russe etc. pour les théologiens occidentaux), la multiplication de traductions, de la correction des manuels d'histoire, les possibilités offertes par une heureuse mise à profit du tourisme, la réponse commune des Églises à l'athéisme, phénomène aujourd'hui généralisé en Orient et en Occident, enfin des rencontres de laïcs sur les problèmes du monde moderne tels que les Églises les considèrent. La réciprocité des démarches entre orthodoxes et catholiques a été — à juste titre — fortement soulignée.

1. Citons parmi les participants le métropolite Chrysostomos Tsiter, les prof. Nikos Nissiotis (Bossey) et Kallinikos (Chalki), le R. P. Ch. Dumont (Paris), des théologiens viennois tels que les Prof. Mauer, Lehmann, Klostermann, Kondrinewitsch, les byzantinologues Herbert Hunger (Vienne) et Endre von Ivanka (Graz), les prof. Wilhelm De Vries SJ (Rome), Biedermann (Wurzbourg), le P. Irénée Totzke (Niederaltaich) et trois moines de Chevetogne.

Ces réunions avaient été envisagées avec le patriarcat œcuménique, qui avait pris le premier position en faveur du dialogue : il est intéressant de noter que le métropolite Méliton eut, les jours suivants, une rencontre avec les représentants d'autres Églises Orthodoxes — le métropolite et des théologiens roumains, l'évêque russe de Vienne Varfolomej (Patriarcat de Moscou), un représentant de l'Église serbe — sorte de second symposium en prolongement du premier et où ces personnalités orthodoxes furent satisfaites d'être ainsi informées sur le travail de *Pro Oriente* et spécialement sur les résultats de la rencontre.

Une des conclusions que l'on peut tirer est que Vienne offre ainsi pour de telles discussions un cadre qui présente bien des avantages.

Pour la visite de métropolite MÉLITON à Paul VI, le 5 juillet, voir *Orthodoxes et catholiques*.

Pour la visite de Mgr WILLEBRANDS en URSS voir rubrique de ce pays p. 342. Après avoir visité au début juillet le patriarche BULGARE Cyrille, sans doute pour l'envoi d'observateurs, et avoir reçu un accueil très compréhensif, Mgr WILLEBRANDS s'est rendu du 16 au 18 juillet avec le P. Duprey à Constantinople pour s'entretenir avec le patriarche Athénagoras au sujet de la préparation du dialogue (*K*, 28 juillet).

Ukrainian Orthodox Word, juin, publie le texte de la LETTRE PASCALE envoyée de Rome par le Cardinal SLIPYJ et 16 autres évêques ukrainiens catholiques au métropolite John THEODOROVICH de l'Église orthodoxe ukrainienne des ÉTATS-UNIS et la réponse de celui-ci adressé au métropolite catholique Ambroise SENYŠYN de Philadelphie, ainsi que les lettres échangées à cette occasion entre l'évêque ukrainien catholique Platon KORNILJAK (Munich) et le métropolite Nikanor ABRAMOVICH (Karlsruhe) de l'Église autocéphale ukrainienne.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Catholiques*. Le *Sobor* de l'Église ukrainienne au CANADA, composé du métropolite Ilarion Ohienko (Winnipeg), des archevêques Michail (Toronto) et Andrej (Edmonton) et de l'évêque Boris (Winnipeg) a décidé de ne pas envoyer des observateurs à la 4e session de Vatican II (*Solia*, 1 août).

Le Cardinal Bea a été nommé membre correspondant de l'Académie d'Athènes (*P*, juillet).

Le 10 juin le Saint-Synode de l'Église de Grèce décida que la question de l'envoi d'observateurs à la IV[e] session de Vatican II pour laquelle il avait reçu une invitation de la part du Cardinal Bea, était de la compétence du synode de la hiérarchie dont la réunion aurait lieu au début d'octobre (*E*, 15 juin). La presse mondiale a fait écho à la nouvelle publiée par *Ethnos* d'après laquelle l'archevêque CHRYSOSTOMOS d'Athènes aurait déclaré à cette occasion que de son vivant il n'y aurait pas de rapprochement avec l'Église catholique et qu'il était prêt à sacrifier sa vie dans ce but (*SOEPI*, 24 juin ; *P*, juillet). De même le patriarcat grec de JÉRUSALEM a décliné l'invitation pour des raisons locales. Déjà en 1962, il avait été un des premiers à donner une réponse négative (cfr *Irénikon*, 1962, p. 404, note 2). Il exprimait toutefois des souhaits amicaux pour la IV[e] session.

Le patriarcat œcuménique a nommé cette fois un évêque comme observateur : il s'agit de Mgr. Emilianos TIMIADIS, métropolite de Calabre.

Non-Chalcédoniens. — Le patriarche ATHÉNAGORAS a proposé un PLAN pour le rapprochement avec les Églises non-chalcédoniennes, qui, on s'en souvient, s'étaient réunies entre elles en janvier dernier à Addis-Abeba pour préparer un dialogue avec les autres Églises. Selon ce plan chaque groupe d'Églises devrait former des commissions théologiques pour envisager les questions christologiques et autres problèmes. Les Églises respectives examineraient les résultats de ces études en assemblées séparées. Celles-ci seraient suivies de la convocation de deux synodes parallèles, l'un chalcédonien, l'autre non-chalcédonien, qui étudieraient les propositions. En cas d'approbation enfin, on convoquerait une conférence épiscopale des deux groupes d'Églises, dont l'union s'opérerait alors. Cette décision du patriarche Athénagoras a été annoncée à Genève par le métropolite Emilianos de Calabre qui souligne l'importance de cette initiative.

Anglicans et Vieux-catholiques. — Le Saint-Synode de l'Église de Grèce a nommé membres de la commission pour le dialogue avec les Anglicans le métropolite KALLINIKOS de Preveza,

et les professeurs TREMPELAS, KONIDARIS et KALOGIROU ; pour le dialogue avec les Vieux-catholiques ont été désignés le métropolite PANTÉLEIMON de Salonique et les professeurs BRATSIOTIS, CHRISTOU et ANASTASIOU (*E*, 1 juin). Il s'agit là des commissions de discussion proprement dites, chaque Église autocéphale nommant ses propres membres. On a prévu le début du dialogue pour le mois de septembre 1966 (*En* 15 juin).

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. A l'invitation du patriarche Justinien, le Dr. RAMSEY archevêque de Cantorbéry, s'est rendu en Roumanie du 2 au 8 juin. Il était accompagné du Rt Rev. Stanley ELEY, évêque de Gibraltar, du Chan. SATTERTHWAITE (secrétaire du *Council on Foreign Relations*), du Chan. J. FINDLOW (secrétaire associé) et du *chaplain* de l'Archevêque, le Rev. John ANDREW. Par de multiples visites, ils eurent l'occasion de se familiariser avec certains aspects de la vie du clergé et du peuple fidèle, et d'approfondir les relations d'amitié entre les deux Églises. L'Archevêque eut l'occasion de discuter avec le patriarche de ces relations. L'importance du dialogue théologique entre l'Orthodoxie et l'anglicanisme, qui, selon la décision de Rhodes III, doit être repris sous peu, a été mise en relief devant le St-Synode par les deux chefs d'Église, le 7 juin, ainsi que dans les conversations du St-Synode avec les représentants de l'Église d'Angleterre. On se souvient qu'il y a trente ans, précisément en juin 1935 se tint la Conférence de Bucarest, qui, sous des influences anglo-catholiques, avait marqué la suprême avancée dans l'accord théologique anglicano-orthodoxe [1]. Le 3 juin le Dr. RAMSEY donna une importante CONFÉRENCE à l'Institut orthodoxe de théologie de Bucarest où dans cette même perspective il mit fortement l'accent sur la similarité entre l'anglicanisme et l'Orthodoxie, tout en rappelant brièvement les « différences théologiques » entre les deux Églises, dues à la réaction des réformateurs du XVI[e] siècle, et qu'une meilleure connaissance de l'Orthodoxie a déjà permis de surmonter partiellement. L'archevêque rappela

1. D. C. LIALINE, *Anglicanisme et Orthodoxie*, dans *Istina*, 1956, pp. 32-98, 183-190.

les accords de 1935 : « Je ne doute pas, poursuivit-il, que les futures conférences confirmeront ces accords et en ajouteront d'autres »[1]. Il termina en rappelant que le problème de l'unité doit entraîner aujourd'hui tous les chrétiens, et affirma ne pas voir pour sa part d'incompatibilité entre le plan d'union avec les méthodistes et la quête de l'unité entre anglicans et Orthodoxes. « Je souhaite avec d'autant plus d'ardeur l'unité Orthodoxe anglicane que je crois qu'elle nous aidera dans la solution de quelques uns de nos problèmes spécifiquement occidentaux »[2].

Méthodistes. — Après le vote des Convocations au mois de mai, qui tout en approuvant largement le plan d'union proposait d'établir une « commission de négociation » pour résoudre les questions pendantes entre les deux Églises (cfr *Irénikon*, nº 2, p. 236), la CONFÉRENCE MÉTHODISTE de Plymouth, qui devait elle aussi se prononcer sur le plan d'union élaboré en 1963 était attendue avec quelque impatience. Réunie au *Guildhall* de cette ville, du 2 au 6 juillet, elle donna une réponse très favorable, qui causa une surprise assez générale. Le débat, très digne, se poursuivit durant six heures l'après-midi du 5 juillet[3]. Une première « résolution » rédigée à dessin en termes très généraux recueillit 610 voix contre 14 : elle affirmait la volonté de la Conférence de « rechercher des relations plus étroites entre l'Église d'Angleterre et l'Église méthodiste ». Plus significatif apparaît le vote décisif (488 contre 137) par lequel furent approuvés à 78 % des voix[4] les principales propositions du Plan d'Union, nonobstant des réserves portant sur un certain nombre de points à clarifier[5]. Sur cette seconde résolution le débat avait

1. L'archevêque remit aussi un peu au point la déclaration de 1935 sur le paragraphe traitant de la Justification, dont le titre devrait être « justification et sanctification ». Au lieu de « l'homme participe à la grâce rédemptrice par la foi et les bonnes œuvres », le Dr. Ramsey suggérerait ; « ...par la foi qui jaillit en bonnes œuvres *(issues in good works)* », formulation acceptable aussi à son sens, pour les Orthodoxes.

2. Discours transmis par le secrétariat du *Council on Foreign relations*, à Lambeth.

3. *CT*, 9 juillet et *CEN*. Deux observateurs anglicans y assistaient.

4. On s'attendait à du 60 %, ce qui aurait impliqué une majorité simple.

5. Ces points seront soumis par les réunions trimestrielles et les synodes méthodistes.

été dominé par un amendement du Professeur C. Kingley BARRETT, exégète de Durham, appuyé par le Rev. T. D. Meadley également signataire en 1963 du rapport « minoritaire », amendement qui demandait à la Conférence de « réserver son jugement », car le « devoir principal était de faire l'unité au sein du méthodisme », auquel continue de se poser des questions importantes. C'est immédiatement avant le vote crucial sur la deuxième résolution qu'après un instant de prières cet amendement avait été rejeté par 467 voix contre 165. Le 6 juillet au matin la Conférence décidait la formation d'une commission de négociation, qui s'adjoindrait à la commission anglicane en une commission mixte, souhaitée par les deux Églises (résolution 3). Une liste de quinze points à clarifier, en partie les mêmes que du côté anglican, était dressée [1]. Enfin, alors que les anglicans avaient suggéré décembre 1968 comme date pour le rapport de la commission, la Conférence souhaitait que ce dernier pût être adressé au courant de 1968 à la Conférence et aux Convocations (résolution 4). Le vote décisif sur la première étape aurait ainsi lieu en 1968.

La liste des membres de la commission du côté méthodiste a été publiée aussitôt après la Conférence. Elle compte 12 ministres et 3 laïcs [2]. Cette liste a été critiquée par les méthodistes les plus « evangelicals », qui n'y découvrent aucun des leurs [3].

1. Relation avec les autres Églises et le méthodisme mondial ; la communion « ouverte », poursuite de l'usage du « vin non fermenté », le service de réconciliation (imposition des mains), interprétation de la prêtrise et du ministère de « prédicateur local » ; nomination et fonction des évêques méthodistes, discipline du mariage, participation des laïcs au gouvernement de l'Église ; position des clergymen et des ministres qui ne pourraient, en conscience, participer au service de réconciliation.

2. Parmi ceux-ci, cinq ex-présidents de la Conférence méthodiste ; Rev. A. Kingsley LLOYD, Rev. E. ROGERS, Dr. Éric BAKER (secrétaire de la conférence) Rev. Leslie DAVIDSON, et le Dr. Harold ROBERTS (chairman avec l'évêque d'Oxford, Carpenter, du comité qui élabora le rapport en 1963). Une femme, Miss P. WEBB, y représente la jeunesse. Cfr pour le reste de la liste *CT* 23 juillet.

3. *CH* 16 juillet et *CT* 23 juillet. L'absence de C.K. Barrett s'explique par son opposition aux propositions de base du projet. — Dans certains synodes provinciaux, la tendance de C.K. Barrett avait obtenu jusqu'à 45 % dans des votes préliminaires antérieurs.

Le président de la Conférence, le Rev. Walker LEE fit un commentaire à cette occasion : « Ne diminuons pas la valeur de notre vote, mais ce n'est pas encore le vote de confiance final et complètement décisif ». De fait les négociateurs ont encore des problèmes complexes à résoudre. Les opposants minoritaires au plan d'union vont convoquer une « réunion nationale » et certains pourraient résigner leur ministère. La liste anglicane des 12 membres a été publiée le 27 août ; y figurent entre autres : l'évêque H.J. CARPENTER d'Oxford, le doyen de Carlisle, L.M.S. Du TOIT, le chanoine Eric KEMP et Mrs Mark HODSON ; tous quatre faisaient partie de la commission de 1963. Pour le reste de la liste, voir *CT* 27 août. Selon un porte-parole anglican, la première réunion des commissions de négociation est prévue pour le début de l'automne.

Et autres chrétiens. — Après vingt ans de conversations entre l'Église anglicane du Canada et l'Église Unie de ce pays (congrégationnalistes, méthodistes et quelques presbytériens), les deux comités de négociation ont élaboré un RAPPORT portant sur les éléments essentiels de Foi et Constitution et sur les principes qui devraient gouverner l'union des deux Églises [1]. Ce rapport, unanimement approuvé par le comité pour l'unité chrétienne de l'Église anglicane du Canada, le 14 mai, a été approuvé par le Synode Général de cette Église le 26 août. Le comité pour l'union, de l'Église Unie a de son côté agréé à la presque unanimité ces mêmes textes et ils seront présentés au *General Council* de l'Église Unie qui se réunira en septembre 1966. Si le *General Council* approuve aussi le rapport, une commission de 20 de chaque côté préparera un plan détaillé d'union. Les propositions sont très analogues à celles faites dans d'autre provinces de la Communion anglicane : l'épiscopat historique de type anglican, mais sous une forme constitutionnelle [2], et donc le triple ministère avec la même liberté d'interprétation

1. Cfr *LC*, 20 juin.
2. « Étant donné que l'épiscopat a été accepté depuis les premiers temps *(early times)* et continue d'être accepté par la plus grande partie de la chrétienté, il devra être continué et maintenu sous une forme constitutionnelle ».

que dans l'Église d'Angleterre. Les *presbyters* seront intimement associés aux évêques tandis que conseils et congrégations joueront un rôle important. Au Synode général, clergé et laïcs voteront séparément et il faudra l'accord des uns et des autres. — Deux sacrements sont dits essentiels, le baptême et la Communion « acte suprême du culte » ; cependant il est intéressant de noter que le rapport reconnaît comme « rites sacramentels et moyens de grâce » les cinq autres. Une sorte de service de réconciliation avec imposition de mains unifierait les ministères [1]. En cas d'accord, durant deux ans, du synode anglican et du synode de l'Église unie, l'union organique serait envisagée pour 1970. La nouvelle Église aurait quelques 6 millions de membres, en face de 8 millions de catholiques.

ENTRE LUTHÉRIENS. — Le comité exécutif de la Fédération Mondiale luthérienne s'est réuni dans la première quinzaine de juin à Arusha [2] (Tanzanie), et pour la première fois sur le sol africain ; aussi le comité a-t-il adressé à cette occasion un MESSAGE aux Églises africaines, afin de les assurer de son aide dans les circonstances historiques actuelles. Le Dr. Kurt SCHMIDT-CLAUSEN ayant donné sa démission après être demeuré plus de cinq ans secrétaire général de la FLM — il va quitter Genève en automne pour regagner son Église de Westphalie — c'est le pasteur André APPEL de Strasbourg, lequel fut huit ans président de la Fédération protestante de France, qui a été choisi pour lui succéder. Deux points ont été envisagés à Arusha : A côté des travaux d'études et de recherches en commun, tout ce qui peut amplifier l'effort de COOPÉRATION du monde LUTHÉRIEN [3] et d'autre part les RELATIONS avec l'ÉGLISE CATHOLIQUE. Sur ce point la Fédération a décidé d'organiser un groupe de

1. Qnelques observateurs ont fait remarquer que le rapport laisse « en l'air » la question des 40 femmes ministres de l'Église unie. Il y a aussi la question des évêques « réformés » de l'Église Unie, dont le ministère serait « autorisé ».

2. Cf *SOEPI*, 15 juillet ; *ICI*, 15 juillet et *LM* juillet, p. 359.

3. Le Synode du Missouri s'intègre au *Lutherian Council of the USA*, bien que ne faisant pas partie de la FLM ; de nouvelles adhésions d'Églises à la FLM sont en vue ; une union entre deux Églises australiennes etc.

travail avec des représentants de l'Église catholique[1]. Décision qui a été communiquée par le Siège de la Fédération à Genève, et le Secrétariat pour l'Unité à Rome, le 5 juillet.

Au cours d' une première réunion qui se tiendra dans un proche avenir les délégués examineront le but et l'ensemble des tâches de ce groupe de travail. On décidera alors des « problèmes théologiques essentiels pour le dialogue entre l'Église catholique romaine et l'Église évangélique luthérienne ». Après avoir consacré le début de son exposé à la situation actuelle de la FLM, le Dr. Schmidt-Clausen — qui devient l'un des membres du nouvel organisme — s'était expliqué à Arusha sur le rôle de ce « groupe de travail » en tant que relevant d'un des grands groupements confessionnels[2] : La Réforme a voulu être un dialogue avec l'Église romaine. On ne voit pas pourquoi aujourd'hui les grandes organisations confessionnelles ne se sentiraient pas responsables de mener un tel dialogue. Si celles-ci n'existaient pas, dans la situation œcuménique actuelle, il faudrait les inventer. Ces contacts avec l'Église de Rome ne signifient en aucune manière une tentative de limiter les droits du COE. Les contacts organisés par ce dernier ne paraissent nullement incompatibles avec ceux qu'une organisation confessionnelle en accord avec ses Églises membres pourraient projeter. Au contraire, les deux voies pourraient s'épauler et même à vrai dire se compléter et des observateurs assureraient la liaison. Les terrains de discussion ne se recouvrent pas exactement. Il paraît raisonnable, poursuit M. Schmidt-Clausen, que les contacts de la FLM avec le Secrétariat se concentrent — si pas exclusivement — sur les questions théologiquement plus importantes et grâce à la discussion desquelles on

1. Le gronpe comprend sept délégués de chaque côté : du côté catholique Mgr Jan WILLEBRANDS, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité ; Mgr Hermann VOLK, évêque de Mayence, Mgr Hans MARTENSEN, évêque de Copenhague, Mgr William W. BAUM, secrétaire de la commission œcuménique des USA, le P. Yves CONGAR O.P. (Strasbourg), le P. BLAISER (Institut J.A. Mohler, Paderborn), le P.J. WITTE S.J. (Rome). Du côté luthérien : sous la direction de l'évêque H. DIETZFELBINGER (de Munich), le Dr. Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, le Dr. Jerald C. BRAUER (de la *Chicago Divinity School*), le professeur K.E. SKYDSGAARD (de Copenhague), le Prof. W.A. QUANBECK (doyen de la Faculté de Théologie de St Paul (Minn.), le Dr. Vilmos VAJTA (directeur de l'Institut de recherche œcuméniques de Strasbourg), enfin le Rev. Carl MAU (secrétaire adjoint de la FLM à Genève).

2. Cfr à ce sujet la déclaration du Dr. Visser 't Hooft à l'Assemblée de Francfort en 1964, (*Irénikon*, p. 409, n° 2).

donnerait à la préoccupation *(Anliegen)* centrale de la Réforme vis-à-vis de Rome une expression plus conforme aux faits [1].

Vilmos VAJTA, *Die Kirche und ihre Einheit. Eine Evangelische Besinnug zum Konzil LM* nº 7 pp. 310-316 traite du *De Ecclesia*, du *De Oecumenismo*, du dialogue et des conséquences du Concile. (Exposé fait à la 5e *Conférence* de la FLM pour les Églises européennes minoritaires à Sliac (Slovaquie début mai).

Notons ici que la commission théologique de la FLM a réuni à Leipzig vingt théologiens sous la présidence de l'histoiien de l'Église le Dr. Milko Juoa (Helsinki). Le thème central discuté jusqu'à la IVe assemblée du COE en 1968 sera « le combat pour l'humanité véritable et la Seigneurie du Christ » [2].

Luthériens et catholiques. — La PREMIÈRE CONSULTATION entre les membres catholiques et ceux de la FLM s'est tenue durant trois jours la dernière semaine d'août au Centre d'étude de la fondation luthérienne pour la recherche œcuménique de Strasbourg. Le secrétaire général de la FLM, le Dr. SCHMIDT-CLAUSEN et Mgr. WILLEBRANDS, du secrétariat de Rome, traitèrent du « contenu, du but et de l'étendue des contacts et de la coopération possible ». D'autre part, le Prof. SKYDSGAARD et Mgr. VOLK, évêque de Mayence, étudièrent les questions théologiques de première urgence qui doivent être abordées dans un dialogue entre l'Église catholique et l'Église luthérienne. La prochaine consultation aura lieu au printemps 1966. Ce n'est qu'alors qu'il sera possible d'envoyer aux Églises respectives un rapport détaillé sur les résultats de ces entretiens [3].

1. A noter que le comité exécutif de l'Alliance Réformée (ARM) réuni aux Philippines, a encouragé le dialogue de ses Églises membres avec l'Église catholique par pays, et en collaboration avec les autres Églises protestantes, précisant qu'aucun dialogue direct entre les Églises réformées et catholique romaine ne serait entamé à l'heure actuelle à l'échelon mondial. Le comité accorde tout son appui à l'initiative du COE dans ses discussion préliminaires avec des représentants de Rome. [Une raison en est que l'ARM n'a pas la même cohésion que la FLM.] — Le comité siégeait pour la première fois en Asie. Il a accueilli trois nouvelles Églises membres, asiatiques (Indonésie, Java-Est, Grande Malaisie). Cf *SOEPI*, 15 juillet.

2. Cfr *Kirche in der Zeit*, août 1965.

3. Cfr *Le Monde*, 30 août.

Luthériens et Réformés. — Une conférence *a eu lieu à Fuglsang dans le Lolland* en juin entre les quatre Églises scandinaves luthériennes et l'Église réformée d'Écosse sur le sujet de la Confession *(Bekenntnis)* et du ministère. Voir à ce sujet dans *Notes et Documents*, pp. 381-384.

ENTRE CHRÉTIENS. — Durant les fêtes de Pentecôte, s'est tenu en la principauté de Monaco, un symposium ecclésiologique auquel ont participé différentes personnalités du monde théologique interconfessionnel. C'était la seconde rencontre du même genre, une première ayant eu lieu en 1964 à Constance à la même époque. Parmi les participants, on peut citer le prof. Ch. Mœller de Louvain, les RR.PP. Dockx, Le Guillou et Dupuy O.P., D.P. De Vooght., et D.G. Lafon O.S.B., le R.P. Dejaifve S.J. Du côté orthodoxe, le Dr. N. Nissiotis, M.P. Evdokimov, les RR. PP. L'Huillier et Mélia ; du côté protestant, les Prof. P. Meinhold de Kiel, Jean Bosc de Paris, et le Pasteur H. Roux ; du côté anglican, le Rd. J. de Satgé. La Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II fut au centre des débats.

Le 550e ANNIVERSAIRE DE LA MORT DE JEAN HUSS, objet de manifestations publiques [1], a été célébré en Tchécoslovaquie par les Églises protestantes membres du Conseil œcuménique de Tchécoslovaquie. Aux cérémonies religieuses se joignirent également les Églises orthodoxes et des catholiques romains.

La CHAPELLE DE BETHLÉEM, à PRAGUE, où Huss tint ses prédications, fut la veille de l'anniversaire du bûcher, le 5 juillet, le rendez-vous de membres appartenant à toutes les Églises. L'évêque de l'Église tchécoslovaque KUPKA ouvrit le culte. L'évêque général

1. Le gouvernement de Prague a accordé son soutien à des cérémonies commémoratives. Le 6 juillet a eu lieu une cérémonie à l'*Aula Magna* de l'Université Charles et un *symposium* international en août (cfr plus haut — Tchécoslovaquie) ; des expositions ont eu lieu à Prague. Diverses célébrations auront lieu à Husinec (lieu de naissance), à Tabor (forteresse hussite), à Jotec. L'Académie des Sciences va reprendre la publication des œuvres complètes de Huss, interrompue il y a quelques années : son œuvre fondamentale, *De Ecclesia*, vient de paraître, ainsi que d'autres textes, en une traduction tchèque due aux prof. F.M. DOBIAS et Amedeo MOLNAR (1965) et faite sur l'édition latine critique du prof. américain S.H. THOMSON (1956) quelque peu revue.

de l'Église luthérienne de Slovaquie, le Dr. Jan CHABADA donna la prédication. Le *Synodalsenior* de l'Église des Frères, Viktor HAYEK exposa l'œuvre de Huss. Le Prof. Josef L. HROMADKA souligna l'importance historique de cette dernière pour la chrétienté européenne. Le Dr. W. A. VISSER'T HOOFT s'étendit sur la portée œcuménique de l'action de Huss et traça un parallèle entre ce dernier et le premier pionnier de la « nostalgie » *œcuménique*, Johann Amos Comenius. Le R. P. Pavel SOKOLOWSKI, de l'Église orthodoxe russe rapprocha Huss des apôtres des Slaves, Cyrille et Méthode. Intervint également le modérateur de l'Église vaudoise italienne Ermanno ROSTAN. Pierre Bourguet, président de l'ERP, mit en parallèle la réforme en France et en Tchécoslovaquie, tandis que le vice-président de l'Alliance Réformée le Dr. Imre VARGA, évêque de l'Église chrétienne réformée en Slovaquie, parlait au nom de ce groupement. D'Allemagne était venu le *Landesbischof* D. Erich EICHELE, de Stuttgart [1].

CONSTANCE a également commémoré ce même événement du 3 au 6 juillet : des conférences ont illustré la portée historique et actuelle du témoignage de Huss. Le thème des manifestations étaient : « De 1415 à 1965. Jean Huss, le Concile et l'Université ».

Le professeur Molnar, de Prague, spécialiste de Huss (cfr p. 377), donna un exposé sur « Jean Huss et le Concile de Constance ». Le pasteur Stürmer de Mannheim, parla du Concile de Constance et du Concile du Vatican. Le 5, environ 600 membres du corps enseignant et pasteurs de l'État de Bade-Wurtemberg participèrent à un débat sur « Conformisme, courage civique et conscience ». Le soir, le bourgmestre de la ville et le professeur Seibt de Munich, prirent la parole au cours d'une cérémonie officielle. Le 6, date anniversaire, des couronnes ont été déposées au pied du monument de Jean Huss et un musée a été ouvert dans la maison où vécut Huss jusqu'au jour de son arrestation [2].

On se souvient qu'avait eu lieu le 12 juillet 1964 une sorte d'amende honorable de la part des catholiques réunis à Constance (cfr *Irénikon* 1964 p. 382) et depuis on a parlé çà et là de RÉHABILITATION.

1. Cfr *Réforme*, 3 juillet.
2. Cfr *SOEPI*, 15 juillet.

Le journal *Lidova Democratie* a fait état de démarches, à tenter à Rome en ce sens. L'archiviste catholique de la ville de Constance a adressé au Saint-Siège une requête en faveur de la révision du procès [1]. Mgr Walter KAMPE, auxiliaire de Limburg, a publié un article paru dans des hebdomadaires catholiques où il souligne que la mort de Huss « nous concerne, nous aussi catholiques, car elle fut l'œuvre des forces qui refusèrent de réformer l'Église et qui amenèrent ainsi la rupture au sein de l'Église, par la Réforme protestante. — La personne de Huss est pour nous un avertissement et une invitation à mettre un terme heureux à ce chapitre de l'histoire de l'Église qui a débuté avec le bûcher de Constance ». Après avoir noté que la mort de Jean Huss fait partie de ces fautes pour lesquelles l'Église catholique sollicite le pardon, l'évêque conclut en souhaitant que « toute l'Église reconnaisse, dans l'hérétique condamné, un chrétien qui, en dépit de maintes erreurs théologiques, a accepté avec courage de mourir pour sa foi dans le Christ, et qui de ce fait dépasse toutes les frontières de confession, et appartient aux grandes figures de l'Église universelle » [2].

Pour le symposium international d'août à Prague voir *Tchécoslovaquie*.

Conseil Œcuménique. — La cérémonie d'inauguration du nouveau CENTRE ŒCUMÉNIQUE du COE, à Genève, a été marquée le dimanche 11 juillet par un culte dans la nouvelle chapelle destinée au personnel du COE, et aux réunions de cet organisme. L'assemblée était formée des membres du comité exécutif et central, ainsi que des grandes organisations confessionnelles et autres organisations dont le centre est au COE. La liturgie s'est dite en trois langues et des dons destinés à la chapelle ont été remis de la part de diverses personnalités du monde chrétien. M. VISSER'T HOOFT rappela dans son sermon d'inauguration prononcé au cours du culte que « ce lieu était consacré à la prière pour l'unité ». Il avertit par ailleurs du danger qu'il y aurait, maintenant que l'œcuménisme s'affirme et s'installe en quelque

1. On sait que les travaux de D. Paul DE VOOGHT O.S.B., ont exempté Huss d'une bonne part des hérésies à lui attribuées. Cfr *L'Hérésie de Jean Huss* et *Hussiana*, Louvain, 1960.

2. Cfr *La Croix*, 15 août.

sorte, « de s'arrêter à mi-chemin et de ne pas aller jusqu'au bout »... « Tant que nous n'aurons pas rendu le témoignage au monde que nous sommes unis, comme la première Église ' dans l'enseignement des apôtres, dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain et dans la prière ' notre tâche sera loin d'être accomplie ». Il nous semble que tous les chrétiens peuvent faire leur, cette exhortation.

L'inauguration a été suivie de la session semestrielle du COMITÉ EXÉCUTIF, qui a siégé a GENÈVE même, du 11 au 15 juillet. Ce comité a entendu, en particulier, un RAPPORT sur la première réunion du GROUPE MIXTE COE-Église Catholique à Bossey, du 22 au 24 mai dernier, et qui a été transmis aux deux instances concernées. Une nouvelle réunion du groupe mixte est prévue avant la fin de l'année. Le Dr. Lukas VISCHER, secrétaire de *Foi et Constitution* a présenté au comité exécutif un important RAPPORT préliminaire sur la IVe SESSION du Concile (cfr L. VISCHER : *Vor der 4. Session des II Vatikanischen Konzils,* dans *Kirche in der Zeit,* août, pp. 338-345). Aucun lieu ni aucune date précise n'ont été déterminés quant à la IVe assemblée générale du COE en 1968, qui avait été prévue, un moment, en Suède. Le thème en est : « Voici que je fais toutes choses nouvelles ». Six sections sont prévues [1].

Le prochain COMITÉ EXÉCUTIF se tiendra a Genève du 5 au 8 février 1966, tandis que le COMITÉ CENTRAL y tiendra également ses prochaines assises du 8 au 17 février. — Géographiquement, ces réunions reviennent ainsi pour le moment, au point de départ, après avoir fait le tour du monde.

Erratum. — Une erreur matérielle nous a fait omettre dans la liste des membres du groupe mixte « COE-Église catholique » le nom du Dr. Lukas Vischer, à insérer après celui du Dr. Visser t'Hooft (*Irénikon* 1965, n° 2, p. 240).

1. Cfr *SOEPI,* 15 juillet.

Notes et documents

I. Rencontre œcuménique entre l'Église d'Écosse et les Églises scandinaves.

En juin de cette année (1965) s'est tenue au Danemark, à Fuglsang dans le Lolland, une seconde conférence entre représentants de la « Church of Scotland » et des représentants de toutes les Églises scandinaves. Une première conféıence de ce genre s'était déjà tenue, il y a deux ans, en 1963, à Dunblane en Écosse.

La délégation écossaise était en partie la même que celle de 1963 : C'étaient le modérateur, Dr. Nevile Davidson, et les professeurs J.K.S. Reid (Glasgow) et J.A. Whyte (St. Andrews). De plus, il y avait des représentants des Églises prebytériennes de l'Angleterre et d'Irlande.

L'Église suédoise avait délégué les mêmes personnes qu'en 1963, c'est-à-dire l'évêque Lindström et les proiesseurs Andrén, Wingren et Ekström.

De l'Église de Norvège, étaient venus l'évêque Hauge et le pasteur Dahle et de l'Église de Finlande le docent Parvio.

De l'Église danoise qui était l'hôtesse de cette conférence, étaient venus d'assez nombreux délégués, les évêques Westergaard-Madsen (Copenhague), Baun (Nyborg) qui a fait fonction de secrétaire durant les sessions, Hald (Lolland-Falster) et l'évêque émérite Høgsbro. En plus, il y avait les deux théologiens Th. Jørgensen et Hejne Simonsen.

La conférence a traité cette fois de deux sujets fort importants : la confession de foi et le ministère.

Une précieuse introduction au premier sujet a été donnée par Th. Jørgensen : « *Confession and Teaching in the New Testament* ». Selon lui la place de la confession de foi dans le N.T. est double.

Elle exprime la foi au Christ non seulement comme relation personnelle envers quelqu'un qui est présent et qui vient, mais aussi envers le Christ en tant qu'agissant par ses actions dans le passé. C'est précisément pour cela qu'elle est essentiellement liturgique et liée avant tout au baptême. Ensuite, dans et par la confession, la foi est exprimée dans sa relation avec le monde, énonçant d'un côté la distance qui l'en sépare et de l'autre sa victoire sur lui. Y apparaît aussi un point de vue doctrinal qui met l'accent sur la tradition apostolique, sans laquelle l'Église ne peut être l'Église du Christ. Séparer l'enseignement contenu dans la profession de foi au Christ vivant (catéchèse), reviendrait à ne laisser qu'une relation morte avec le passé.

C'est au Prof. Reid que revint de donner un aperçu sur la relation entre la confession et la Bible. Pour lui, la nature de la confession est d'être un compendium de la foi, élaboré selon une situation historique donnée, dans laquelle s'impose une prise de position en même temps qu'une distance d'avec le monde. C'est justement cette nécessité qui est la condition historique de la confession de foi : Mais cette confession reste toujours soumise à la sainte Écriture, laquelle reste « *norma normans* » tandis que la première n'est que « *norma normata* ». La tâche spéciale de la confession de foi est de rendre l'Écriture compréhensible pour l'époque par le témoignage adapté à la situation historique. Ainsi la formation de la confession de foi entre dans le travail de l'Église en vue d'une compréhension plus profonde des Écritures.

Ces notions fondamentales ne sont pas différentes du point de vue luthérien, comme l'a souligné encore le pasteur Dahle, mais, dans le luthéranisme, les confessions de foi ont une place plus grande. Cela vaut aussi bien pour les confessions œcuméniques (Nicée etc) que pour les confessions réformées (Augsbourg etc.) et provient de ce qu'elles ont été acceptées dans plusieurs Églises à la fois, tandis que les confessions de foi des Églises réformées ne sont valables que pour chaque Église réformée territorialement limitée.

Dans les Églises luthériennes, la formation de la confession de foi est conçue comme une œuvre du Christ lui-même prêchant et vivant dans cette prédication. Au contraire, dans les Églises réformées, cette formation est comprise principalement comme un essai de formulation succincte du contenu de l'Écriture.

La différence de contenu des confessions de foi luthérienne et réformée provient, selon Reid et Dahle, d'une vue dogmatique différente de la relation entre le baptême et la renaissance spirituelle

d'une part et de la présence sacramentelle et la christologie (doctrine de l'Ubiquité) de l'autre. En fin de compte, la discussion entre luthériens et réformés devrait retourner aux thèses christologiques fondamentales. Ce sont là les problèmes profonds et brûlants. Mais il semble qu'on ne peut pas reconnaître une valeur contraignante ni à la « *Scottish Confession* » ni à la « *Westminster Confession* » à l'intérieur même de l'Église d'Écosse. Tout cela est plein de promesses mais rend en même temps la base de la discussion assez incertaine.

Ensuite Ragnar EKSTRÖM a entamé la question du ministère. Selon lui, la conception selon laquelle le ministère spécial ne serait qu'une délégation de la part du sacerdoce général des fidèles ne peut être soutenue. Chaque chrétien (comme l'indiquait le théologien réformé Menoud) a un certain ministère à accomplir, mais cela n'inclut ni le ministère de la parole ni celui de l'administration des sacrements. Le ministère fondamental dans le N.T. est l'*apostolat*, mais on constate déjà une certaine division des fonctions apostoliques et plus tard une division des ministères et des différentes fonctions (cfr *I Cor.*, 12). A l'intérieur des différentes traditions ecclésiastiques les différentes formes de ministère ont été utilisées de nombreuses manières. Ces différentes traditions doivent donc s'étudier l'une, l'autre et apprendre l'une de l'autre.

Un exposé très clair du débat autour du ministère à l'intérieur des Églises réformées fut donné par le Professeur WHYTE tandis que le docent PARVIO expliquait la vue luthérienne sur le même sujet.

La discussion tourna surtout autour de l'épiscopat. Du côté luthérien on fit remarquer la signification attachée à la fonction épiscopale, mais on expliqua aussi ce qu'on n'y voit pas. L'attitude plutôt négative vis-à-vis du ministère épiscopal dans l'Église d'Écosse est conditionnée principalement par l'histoire et les préjugés qu'on y a contre l'épiscopat anglais. C'est ici que l'intervention de l'évêque LINDSTRÖM apporta une rectification bienfaisante.

A la question directe : si en vue d'une organisation unique dans l'Église (unie dans l'avenir) on pouvait accepter l'épiscopat dans l'une ou l'autre forme, le Dr. DAVIDSON a répondu qu'en soi l'une ou l'autre forme d'épiscopat n'était pas incompatible avec l'institution presbytérale, mais que, dans la pratique, cela amènerait des difficultés appréciables provenant de la tradition et des circonstances historiques.

On n'est pas arrivé à une conclusion, mais on a décidé de continuer la discussion en suggérant une nouvelle conférence qui, cette fois, se tiendrait en Norvège.

Les journées à Fuglsang furent commençées et terminées par des prières du matin et du soir, selon les traditions des différentes Églises représentées.

II. La XIIe semaine d'études liturgiques de St-Serge à Paris (29 juin — 3 juillet 1965).

Comme les années précédentes, la semaine d'études de St-Serge a eu lieu au début de juillet. C'était la première depuis le décès de Mgr l'évêque Cassien, recteur de l'Institut, qui en présida les assises, depuis le début, en 1953. Le nouveau recteur, le R.P. Alexis Kniazeff, qui en assurera désormais la présidence, rappela en la séance d'ouverture (29 juin) le souvenir du défunt, ainsi que celui du prof. L. Zander, également décédé, et une prière fut dite à leurs intentions. La plupart des participants assurent à ces réunions leur présence fidèle depuis des années, et cette prière était empreinte d'un recueillement familial.

Le sujet principal de cette année était l'étude des anaphores eucharistiques. Voici la liste des cours et conférences :

1. D.B. Botte (Louvain-Paris) « Les anaphores syriennes orientales » ; 2. Prof. N. Koulomzine (Saint-Serge) « Les paroles institutionnelles dans le Nouveau Testament » ; 3. P.H. Cazelles (Paris) « Préparations de l'anaphore dans l'Ancien Testament » ; 4. M.K. Hruby (Paris) « L'action de grâces dans la liturgie juive » ; 5.P. B. Bobrinskoy (Saint-Serge) « Quelques réflexions sur la théologie des anaphores basiliennes » ; 6. D.R. Bornert (Clervaux) « L'anaphore dans la spiritualité liturgique de Byzance. Le témoignage des commentaires mystagogiques du VIIe au XVe siècle » ; 7. D. A. Renoux (En-Calcat) « L'anaphore arménienne de S. Basile » ; 8. Prof. Grabar (Paris) « L'anaphore dans l'art de l'Église orthodoxe » ; 9. Archimandrite J. Calligeorges (Paris) « Le zéon dans la tradition byzantine » ; 10. Prof. J.v. Gardner (Münich) « Les formes musicales du ' Credo ' dans la liturgie de l'Église russe » ; 11. L. Ligier, S.J. (Rome) « Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore » ; 12. M.A. Jacob (Louvain) « La tradition manuscrite de la liturgie de Saint Jean Chrysostome » ; 13. P.R. Coquin (Paris) « L'anaphore alexandrine de Saint Marc » ; 14. Prof.

C. Vogel (Strasbourg) « Le repas au poisson chez les chrétiens » ; 15. Dr.W. Rordorf (Neuchâtel) « Quelques remarques à propos de Didache 9-10 et 14 » ; 16. D.V. Fiala (Beuron) « Die literarische Art des römischen Messkanons und die Annahmebitten » ; 17. Prof. Th. Suss (Paris) « Doctrine eucharistique de Luther » ; 18. Prof. Dr.H. Grass (Marbourg) « Der Abendmahlsgottesdienst bei Luther » ; 19. Prof. P. Meinhold (Kiel) « Die Konstitution ‘ De Ecclesia , in evangelisch-lutherischem Urteil » ; 20. Prof. J. Cadier (Montpellier) « La prière eucharistique chez Calvin » ; 21. Rev. H. Wybrew (Oxford) « Le développement de la prière eucharistique dans la liturgique anglicane » ; 22. Rev. D. Webb (Wilburton) « La liturgie nestorienne d'Addai et Mari dans la tradition manuscrite » ; 23. P.H. Dalmais (Paris) « La signification et l'importance théologique de quelques anaphores orientales ».

Plusieurs fois déjà, les conférences de St-Serge, œuvres d'érudition et de recherches savantes, ont été publiées en volume. Celles de cette année le seront également.

L'affluence des auditeurs à ces réunions devenues une institution stable, témoigne du désir de les voir se continuer dans l'avenir, et apporter par leur sérieux et leur qualité des contributions solides à la science. Le cercle des participants s'élargit du reste chaque année, et l'atmosphère d'hospitalité et de simplicité qui règne à St-Serge n'est pas un des moindres facteurs qui attirent à ces journées d'études les nombreux spécialistes de toutes confessions qui ont toujours de la joie à s'y retrouver.

III. Deux sessions œcuméniques importantes à Chevetogne.

Au cours de l'été, l'activité œcuménique du monastère a été marquée par deux réunions importantes, lesquelles, depuis l'inauguration d'un centre adapté particulièrement à ces travaux — centre dédié à Dom Lambert Beauduin — vont sans doute se multiplier.

La première groupait un certain nombre de représentants des abbayes ou foyers monastiques que des dispositions particulières ou diverses circonstances avaient orientés vers l'œcuménisme au cours de ces dernières années. Elle eut lieu du 21 au 23 juin. On se rappellera que lors de la dernière élection de l'Abbé Primat en 1959 (cfr *Irén.* 1959, p. 488), une information spéciale avait été donnée aux Abbés par Mgr Willebrands, devenu depuis secrétaire du Secrétariat pour l'Unité, afin de renouveler l'appel jadis lancé par Pie XI à

tout l'Ordre en faveur de l'unité chrétienne. Plusieurs monastères avaient été désignés alors dans les différents pays pour s'occuper de ces problèmes et Chevetogne en avait assuré la jonction. Le moment était venu, avant une prochaine réunion de tous les Abbés à Rome (1966) de dresser un bilan de ce qui avait été fait. Outre les moines de Chevetogne, 17 participants purent s'y rendre. On vint de Niederaltaich, Maria-Laach, Trèves (Allemagne), de Clervaux (Lux.), de Ligugé et du Bec (France), de Slangenburg (Hollande), de Cureglia (Suisse), de St Knut (Danemark), de Montserrat (Espagne, de Gelrode, St-André, Maredsous, Schotenhof, Ermeton (Belgique). Deux monastères trappistes s'étaient adjoints (Chimay et Orval). A noter que les monastères de Cureglia, Ermeton, Schotenhof sont des monastères de moniales.

Plusieurs qui ne purent venir, envoyèrent un rapport. On se souviendra par exemple que le monastère de Saint-Georges-le-Majeur à Venise apporta en 1963 une contribution magnifique au mouvement pour l'unité par le congrès qui fut organisé grâce à ses soins pour célébrer le Millénaire du Mont Athos.

Le programme de ces journées comportait : 1. Le bilan des activités œcuméniques ; 2. L'étude du rôle des moines à la lumière du décret conciliaire sur l'œcuménisme ; 3. Les suggestions à élaborer en vue du congrès des Abbés en 1966.

Quatre monastères ont érigé ou construisent des centres pour l'étude des questions œcuméniques (Niederaltaich, Trèves, Ligugé, Chevetogne). Parmi les nombreux visiteurs que connaissent en ce moment les cloîtres, beaucoup cherchent et sont en quête d'informations sur les questions remuées par le concile. La liturgie est parmi les plus importantes sans doute, mais beaucoup aussi, attirés par l'hospitalité monastique généralement bien organisée, suscitent des rencontres interconfessionnelles, ce qui requiert, de la part des moines, un effort d'assimilation considérable qui amène, au bout d'un certain temps, de la compétence. Des pèlerinages œcuméniques (conduits souvent par des anglicans) viennent volontiers prendre contact avec les milieux monastiques. Il y avait, à ce point de vue, un certain nombre de dispositions à mettre en concordance et une réunion s'est révélée utile.

Sans doute, les conditions extérieures ne sont pas partout les mêmes, et il faut s'adapter au genre de population dans lequel se trouve chaque monastère. En général cependant, la remarque si souvent faite des origines communes du monachisme d'Occident avec celui de l'Orient, et par conséquent le goût du retour aux

sources dans un esprit œcuménique a été, cette fois-ci encore à la base de beaucoup de questions posées. Il est naturel aussi que les moines vivant spécialemeut de la liturgie, aient un intérêt particulier pour les liturgies des autres Églises. D'autre part, les réactions favorables de beaucoup de milieux monastiques envers le mouvement œcuménique contemporain offrent des possibilités de contacts très vivants entre ceux qui s'appliquent à ces problèmes dans les différentes confessions.

L'Abbé de S[t] Matthias de Trèves, Dom Laurent Klein, dont le monastère a choisi comme fonction œcuménique de révéler en Allemagne l'intérêt que l'anglicanisme comporte dans l'œcuménisme général, s'est appliqué, de ce point de vue, à ébaucher les perspectives œcuméniques pour après le concile, tandis que D.O. Rousseau, de Chevetogne, avait dans un long rapport, exposé l'intérêt qu'avait eu pour le problème de l'unité l'ordre monastique dans le passé, et l'attitude qu'il avait à prendre à la lumière du nouveau décret conciliaire.

* * *

La seconde réunion qui eut lieu à Chevetogne au cours de l'été fut la semaine d'études annuelle de théologie œcuménique qui eut lieu du 31 août au 4 septembre. Ces réunions existent depuis plus de vingt ans. Interrompues depuis le concile, en raison du travail que les participants les plus actifs, membres des commissions conciliaires, ont dû fournir au cours de ces deux derniers étés, elles ont pu reprendre cette année, sans le concours pourtant de leur président habituel, M. le Chan. Moeller, retenu au Japon.

Le sujet de 1965 était d'étudier les Constitutions et décrets promulgués à la III[e] session du Concile, notamment le *De Ecclesia*, et de recueillir les échos des théologiens non catholiques les concernant. Y ont pris la parole : D.O. ROUSSEAU sur le *De Ecclesia* en général ; le Rev. V. DE WAAL : l'Anglicanisme et la Constitution *De Ecclesia* ; Mgr Basile KRIVOCHEINE : Point de vue orthodoxe sur la Constitution, le Prof. J.J. VON ALLMEN : Remarques d'un théologien réformé sur la Constitution ; D.E. LANNE : Le Décret *De Oecumenisme* dans ses réactions non catholiques ; le R. P. J. HAJJAR : Réflexions sur le Décret « *De Ecclesiis orientalibus* » ; le Prof. P. MEINHOLD : *Point de vue d'un théologien luthérien sur le « De Ecclesia »*. Les personnalités non catholiques qui y prirent part

contribuèrent à éclairer singulièrement les débats : Mgr Krivocheine, archevêque russe de Bruxelles, par la présentation ferme de la position orthodoxe en matière d'ecclésiologie tant vis-à-vis des protestants que vis-à-vis des catholiques, spécialement des uniates ; le Prof. J.J. von Aumen de Neuchâtel et le Prof. P. Meinhold, de Kiel, en faisant part de l'audience favorable qu'eurent les Actes du Concile dans leurs confessions respectives. Les uniates étaient pour la première fois représentés à ces réunions, ce qui marque un changement dans leurs relations avec les non catholiques, changement dû en grande partie aux interventions du Patriarche Maximos au Concile. Leur position reste néanmoins difficile. Une conférence de valeur, de caractère plutôt historique, du R. P. Joseph Hajjar, de l'Église melkite suscita de nombreuses explications et approbations. La présence du P. Paul Verghese, de l'Église syrienne orthodoxe de l'Inde, lui-même du Conseil œcuménique de Genève, fut très appréciée lors des débats. Les réactions des non catholiques au décret *De Oecumenismo* furent brillamment exposées par D. E. Lanne, moine de Chevetogne, et recteur du collège grec de Rome, auquel revent aussi de dégager les conclusions des discussions. On peut lire deux des conférences dans le présent fascicule d'*Irénikon*. La plupart des autres viendront ensuite. Pour la première fois aussi des personnalités de derrière le rideau de fer furent présentes : le professeur N.W. Uspenskij de l'Académie ecclésiastique de Leningrand, et le Pasteur Ottlyk, de Budapest.

La cérémonie religieuse d'inauguration du centre œcuménique fut présidée par Mgr Charue, évêque de Namur, venu le premier jour, accompagné de son auxiliaire Mgr Musty ; des prières et intercessions y furent également prononcées par des membres des autres confessions. — Un message du Patriarche Athénagoras fut communiqué par l'intermédiaire de Mgr Timiadis de Genève, à l'occasion de l'inauguration de ce centre.

Bibliographie

I. — DOCTRINE

Otto Kuss. — Der Römerbrief, übersetzt und erklärt : 1er fasc. Rom. 1, 1-6, 11. Ratisbonne, Pustet, 1957 ; in-8, VIII-320 p. DM. 13.50.

Le commentaire de Kuss est sans doute le meilleur ouvrage catholique sur l'épître aux Romains en langue allemande. Outre le commentaire on y trouve une quinzaine d'exposés originaux, dont voici la liste : 1. La connaissance de Dieu chez les païens, p. 42-46 ; 2. La loi inscrite au cœur, 72-76 ; 3. La conscience, 76-82 ; 4. La circoncision, 92-98 ; 5. La justice de Dieu, 115-121 ; 6. Justifier, justification, 121-131 ; 7. La foi, 131-154 ; 8. La mort et la résurrection comme actes centraux de l'œuvre du salut, 161-174 ; 9. L'espérance, 195-198 ; 10. « Par le Christ », 213-218 ; 11. Se glorifier, 219-224 ; 12. Péché et mort ; Mort héréditaire et péché originel, 241-275 ; 13. L'histoire du salut, 275-291 ; 14. Le baptême, 307-318. — Le fascicule se termine en plein milieu du XVe article sur l'expression : « Avec (le) Christ ». — Cet ouvrage n'est pas une édition de textes ; on ne donne donc pas d'apparat critique. C'est le commentaire d'un texte traduit et, par conséquent, l'A. a déjà dû choisir entre les variantes, quitte à nous renvoyer, le cas échéant, à d'autres auteurs. Tout le fruit de sa large érudition entre dans son exposé d'une manière claire, facile à suivre ; ce qui nous fera oublier l'inconvénient de la présentation un peu dense, sans variations typographiques. Parmi les articles, l'exposé sur « La mort et le péché » mérite sans doute le plus d'intérêt. L'A. démontre que derrière les notions de péché personnel (*Rom.* 5, 12) se fait jour la conviction d'un état de péché commun à tous les hommes. Il mentionne sans doute *Rom.* 3, 23 : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu », mais on attend encore un développement sur cette idée fondamentale de « gloire ». Peut-être suffirait-il d'élaborer la relation entre péché, grâce et gloire (comme suite de la résurrection avec *1 Cor.* 15, 22) pour sortir de l'impasse que pose pour les théologiens à l'heure actuelle le péché originel vu de *Rom. 5.* — Pourquoi ne pourrait-on dire simplement que les hommes, justifiés à partir de leur renaissance en Christ, seront « pécheurs » à mesure de leur ratification par le péché personnel ? (cfr Huby, *Épître aux Rom.*, Paris, 1940, p. 197). S. Jean Chrysostome comprenait déjà « pécheur » ici en un sens affaibli. L'A. cite ce texte (p. 239), mais pour montrer son désaccord avec le saint Docteur.

D. J. E.

Heinrich Schlier. — Besinnung auf das Neue Testament. Fribourg-Br., Herder, 1964 ; in-8, 376 p.

Comme dans l'ouvrage précédent du même auteur : *Die Zeit der Kirche*, (*Irénikon*, 1963, p. 414) il s'agit ici d'une collection d'articles, ceux-ci parus entre 1955 et 1964. De tels recueils ne se faisaient jadis que pour fêter nn jubilaire ; on ne peut que se réjouir aujourd'hui de trouver groupée ainsi toute la pensée d'un même auteur, sans le renvoi incommode de revue en revue. L'article fondamental de ce volume est le Ve du recueil, *Le N. T. et le mythe*, paru d'abord dans *Hochland* en 1956. Soit en élaborant des questions de base, soit dans ses applications, l'A. revient toujours à ce qu'il énonçait à ce propos : la langue du mythe peut nous communiquer une connaissance neuve de l'antique Vérité si, avec une critique sans préjugés, nous sommes attentifs à l'exigence complète de l'Écriture. Notons enfin l'article sur L'*Unité de l'Église dans le N. T.* paru dans *Catholica* en 1960. La synthèse que l'A. y présente des multiples aspects de l'unité dans le N. T. restera un appui utile pour le prédicateur, et la conclusion sur l'unique temple, habité par le seul Esprit un point de connexion d'une conscience plus profonde de notre unité « déjà » donnée entre chrétiens. D. J. E.

P. Franz Faessler. — Der Hagios-Begriff bei Origenes. (Coll. « Paradosis » vol. XIII). Fribourg, Universitätsverlag, 1958 ; in-8, XVI-244 p.

Dans son ouvrage sur le culte des saints, intitulé *Sanctus*, le P. Delehaye avait écrit en 1927 : « L'emploi du mot hagios dans Origène fournirait la matière d'une abondante dissertation ». Celle-ci a été tentée par l'A. dn présent ouvrage, dont l'intérêt se justifie par le génie d'Origène qui apparaîtra toujours avant tout, « homme d'Église ». Le sujet est traité d'une manière toute philologique, qui apporte nécessairement beaucoup de lumière. Les nombreuses applications de l'adjectif *hagios* aux substantifs les plus variés ont été ainsi glanées dans l'œuvre origénienne et classées avec une inlassable patience. Les catégories d'Origène sont bâties à partir du monde de la Bible, d'où la notion qu'il se fait de sainteté est généralement plus métaphysique et transcendante que morale proprement dite : on peut noter que l'A. ne signale aucun emploi du terme *hagios* comme substantif désignant Dieu lui-même. D. J. E.

Peter Nemeshegyi, S. J. — La paternité de Dieu chez Origène. (Coll. Bibliothèque de Théologie, Série IV, vol. 2). Paris-Tournai, Desclée, 1960 ; in-8, XVI-244 p.

L'A. s'est appliqué à ce thème de la paternité de Dieu chez Origène parce qu'il a cru pouvoir en déduire la clef d'un système. C'est cette idée qui expliquerait la précision de la Trinité, la préexistence des âmes, la possibilité de la chute et la pédagogie cosmique de Dieu (rédemption et apocatastase). « Les grandeurs d'Origène et ses erreurs découlent également de son intuition fondamentale de Dieu comme *Bonté paternelle* » (p. 229). Le culte qu'Origène avait eu pour son propre père, Léonide,

aurait été pour beaucoup dans le développement de cette idée. Une comparaison est instituée à ce propos entre Origène et Augustin. Cet ouvrage, malgré ces perspectives qui font tout de même un peu l'effet d'une cheville, est construit très laborieusement, et fait honneur à son auteur par l'agencement des textes et ses recherches méticuleuses. Il vient se situer ainsi dans la ligne des travaux de mérite concernant la personnalité théologique du grand docteur alexandrin.

D. O. R.

Benjamin Drewery. — Origen and the Doctrine of Grace. Londres, Epworth Press, 1960 ; in-8, XVI-214 p., 30/—.

L'A., un pasteur méthodiste d'Oxford, offre ici un Origène dans une anthologie autour du thème de la grâce, présentée non pour des érudits mais pour de simples méthodistes. L'A. estime qu'Origène a quelque chose à leur dire, même s'il a à lui reprocher des incohérences sur sa doctrine du mérite ; il en a fait la trame de ses *Fernley-Hartley Lectures* de la Conférence méthodiste de 1960. Ce choix de textes et leurs commentaires donneront à bien d'autres encore d'apprécier l'enseignement du grand docteur alexandrin. Quelques réserves : l'A. partage l'opinion de T. R. Torrance, selon lequel la doctrine de l'Église sur la grâce commence à se corrompre à partir des Pères apostoliques, bien qu'il essaye de laver Origène de ce reproche. D. J. E.

Théodoret de Cyr. — Correspondance, III (Ep. 96-147). Texte critique, traduction et notes par Y. Azéma. (Sources chrétiennes 111), Paris, Éd. du Cerf, 1965 ; in-8, 276 p.

Romanos le Mélode. — Hymnes, II. Introduction, texte critique et notes par J. Grosdidier de Matons. T. II : Nouveau Testament. Ibid., (Même coll., 110) Ibid., 1965 ; in-12, 378 p.

La correspondance de Théodoret a paru dans la même collection, pour les lettres 1 à 95, en 1954 et en 1964 (n°s 40 et 98). Le présent volume continue tout simplement le précédent, sans nouvelle préface, et est achevé par des index copieux. Nous renvoyons à ce qui en a été dit antérieurement (*Irén.* 1956, p. 96 et 1965, p. 124). Les 52 premières lettres parues dans le t. I avaient déjà leurs index de l'Écriture, des correspondants et des noms propres. On le trouve ici pour les tt. II et III, avec, en plus, un index chronologique et un autre des mots grecs pour les trois volumes. L'œuvre est donc ainsi terminée.

Quant au t. II de Romain le Mélode (cfr *Irén.* 1961, p. 124) il comprend les hymnes relatives à l'enfance du Christ (Annonciation, Nativité, Présentation, SS. Innocents et Fuite en Égypte), et celles concernant son saint ministère (Épiphanie, Noces de Cana, Samaritaine, Lépreux). Chaque hymne est précédée d'une petite introduction sur le texte et le mètre. Un apparat critique se référant aux éditions antérieures (spécialement de Pitra et de Maas), et des annotations diligentes et assez copieuses donnent au volume un caractère achevé dont on s'est plu déjà à louer la qualité. D. O. R.

J. Vanneste, S. J. — Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aéropagite. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-8, 264 pp.

Cette étude sur le pseudo-Denys cherche à définir exactement la teneur de sa théologie mystique. La construction systématique en effet du petit traité « Théologie mystique » semble indiquer une structure rationnelle dans la démarche mystique de Denys. L'idée organique sous-jacente à la synthèse dionysienne, qui permettra d'évaluer les parentés et les dépendances et, par suite, l'originalité de Denys, est celle de l'inconnaissance. Cette prise de position initiale dans l'étude de ce sujet difficile et controversé soulève dès l'abord le problème du néoplatonisme et du christianisme de la mystique de l'Aréopagite. Sa théorie de la connaissance de Dieu est-elle de type métaphysique ou de type théologique ? Afin de répondre à cette question, l'A. restitue cette connaissance dans l'ensemble de l'ontologie dionysienne avec ses différents modes de connaissance. En groupant ensuite les éléments descriptifs de la connaissance mystique de Dieu, il en élabore les structures rationnelles. Trois moments de la démarche mystique se dégagent : la montée par les négations, l'inconnaissance et les ténèbres divines, l'union à Dieu et l'extase. Une telle vision de l'incognoscibilité de Dieu provient-elle d'une authentique expérience de la grâce surnaturelle ? Sans trancher la question, l'A. serait enclin à répondre par la négative : Denys chrétien n'est qu'un théoricien de la vie mystique qui s'est insuffisamment dégagé de l'influence néoplatonicienne. Le texte et la traduction de la « Théologie mystique » et de la lettre I et V terminent cette bonne étude, qui restera une contribution constructive aux études dionysiennes. D. M. v. P.

Walther Völker. — Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden, Steiner, 1958 ; in-8, 264 p.

Cette étude sur le pseudo-Denys fait partie d'une série déjà imposante de travaux que le professeur W. Völker a consacrée à la mystique et à la piété d'Origène, de Philon, de Clément d'Alexandrie et de S. Grégoire de Nysse. Il vient de publier aussi une étude parallèle sur S. Maxime le Confesseur. — Nous croyons que la présente contribution est d'une très grande importance dans le débat épineux qui se livre depuis soixante-dix ans autour de l'auteur énigmatique et de la doctrine obscure du corpus dionysien. Tantôt on a insisté unilatéralement sur le caractère néoplatonicien des spéculations dionysiennes, tantôt on a défendu aveuglément leur contenu chrétien. W. Völker ne veut pas nier l'influence de la philosophie néoplatonicienne (particulièrement celle de Proclus) sur le pseudo-Denys. Elle est une donnée désormais établie du problème. Cependant, s'agit-il d'une influence dans la terminologie, le jargon philosophique, ou affecte-t-elle les catégories de pensée et le contenu même de la doctrine ? Voilà des questions qui restent encore ouvertes. Mais il était indispensable d'entrer cette fois-ci dans la compréhension du système d'une manière différente, de l'examiner à la lumière de son foyer central, à savoir l'expérience mystique qui l'anime. Le pseudo-Denys ne spécule pas dans le vide (la spéculation pour la spéculation) mais en fonction

d'une attitude intérieure qui constitue l'élément unificateur de ses assertions souvent disparates. Ce qui signifie très concrètement que l'aspect noétique de sa doctrine présuppose — *conditio sine qua non* — un effort moral, une vie éthique, qui prépare à la contemplation et à l'extase. D'une égale importance aussi pour une meilleure et plus vivante compréhension de la pensée du pseudo-Denys est la mise en évidence, à chaque page du livre, de la dépendance de l'Aréopagite à l'égard de la tradition théologique d'Alexandrie, en particulier de S. Grégoire de Nysse. Denys est un mystique chrétien, inséré dans une tradition spirituelle bien précise. Dans un appendice, l'A. donne un aperçu de l'exégèse du premier chapitre de la « Théologie mystique » dans la tradition chrétienne. Résultats très positifs donc de cet effort pour une compréhension renouvelée de la pensée du Pseudo-Denys. On regrette l'absence d'un index ou de tables quelconques qui rendraient grand service à qui voudrait consulter cette excellente étude. D. M. v. P.

Syméon le Nouveau Théologien. — Catéchèses (1 à 22). Introduction, texte critique et notes par Mgr Basile Krivochéine, traduction par J. Paramelle S. J., t. I et II (Sources chrétiennes, 96 et 104). Paris, Éd. du Cerf, 1963 et 1964 ; in-12, 470 + 400 p.

Nous ne nous résignons pas à attendre la parution — pourtant annoncée comme imminente — du t. IIIe et dernier de cette remarquable publication pour en dire quelques mots. L'édition des œuvres de Syméon le Nouveau Théologien était préparée depuis le début du siècle par Mgr Louis Petit, qui avait été empêché d'y mettre la dernière main par la continuation du *Concilium Vaticanum* de Mansi. Lors de sa mort, survenue en novembre 1927, ses continuateurs annoncèrent qu'elle était prête, et qu'elle allait paraître dans la *Patrologie orientale* de Graffin et Nau (cfr *Échos d'Orient*, janvier-mars 1928, p. 163), (il y a de fait un trou dans la publication des fascicules de cette collection, qui ne parut ni en 1927 ni en 1928), et ils publièrent déjà dans leur Revue (*ibid.*, p. 163), l'*Introduction* datée de 1904 à la vie de Syméon. En juillet-août de la même année 1928, paraissait, dans les *Orientalia christiana* de Rome, la Vie de Syméon par Nicétas Stéthatos, avec quelques lignes d'explications sur feuille séparée laissant entrevoir un arrangement avec les *Échos d'Orient*, lesquels voudraient considérer ce volume, cette vie de Syméon, comme une introduction venant à point à l'édition des œuvres complètes du grand mystique byzantin. Depuis lors, rien ne sortit ni ne sortira, ce semble, dans la *Patrologie orientale*, puisque, peu à peu, les œuvres de Syméon paraissent finalement ailleurs, c'est-à-dire dans la collection *Sources chrétiennes*. — Au Congrès byzantin d'Oxford en 1953, le P. Krivochéine, ancien moine de l'Athos, et attaché alors aux travaux du Lexique patristique grec d'Oxford, fit une conférence très remarquée sur les écrits de Syméon, qui parut dans les *Orientalia christiana Periodica* en 1954 (*The writings of St. Symeon the New Theologian*, p. 298-328). L'A., appliquant déjà comme l'a dit plus tard le P. Darrouzès (*Rev. des Ét. byz.*, 1964, p. 258), « les critères habituels du chercheur avec tout le doigté et toute l'autorité que lui donne une connaissance approfondie de l'auteur et de sa langue » annonçait déjà (p. 303, r. 1) la préparation de

son édition des catéchèses dans la présente collection, où le P. Darrouzès devait publier, en 1957, les *Chapitres théologiques* de Syméon (cfr *Irén.* 1959, p. 110). Quoique centrée avant tout sur les Catéchèses, l'introduction de 200 p. est un monument d'érudition de toute première valeur qui servira abondamment aux autres œuvres. Nulle part il n'est fait mention d'une référence aux travaux préparatoires de Mgr Petit, que Mgr K. eût pu éventuellement utiliser, mais il est vraisemblable que le supplément à y apporter, étant donné que plus de 60 ans s'étaient écoulés entre les deux élaborations, eût rendu une refonte nécessaire. L'œuvre de Syméon, en raison même des retouches qu'y apporta son biographe Nicétas Stéthatos, est un écheveau difficile à débrouiller, qui demande patience et art. — Quant aux Catéchèses elles-mêmes, elles sont une œuvre spirituelle où se révèle, avec un assez grand nombre de détails que l'éditeur s'est appliqué à repérer, l'expérience d'un grand mystique en même temps que les épreuves de sa vie d'higoumène dans la direction de sa communauté. Riches en doctrine, elles marquent une étape spéciale de la spiritualité byzantine antérieure et très différente de ce qui deviendrait plus tard la tradition palamite, et qui constitue à la fois un enseignement ascétique et mystique et un riche document humain. L'édition est munie d'un apparat critique considérable. — On a relevé déjà le caractère œcuménique de la collection *Sources chrétiennes* grâce à la collaboration d'un évêque orthodoxe : Mgr Basile Krivochéine est l'archevêque russe du patriarcat de Moscou, résidant à Bruxelles. D. O. R.

Jean Cassien. — Institutions cénobitiques. Texte latin revu, introduction, traduction et notes par J. C. Guy, S. J. (Sources chrétiennes, 109). Paris, Éd. du Cerf, 1965 ; in-12, 532 p.

Une traduction française des *Institutions* de Cassien est d'autant plus attendue que celle publiée jadis par D. Pichery (1925) était épuisée depuis longtemps, et que les études sur la littérature monastique latine prébénédictine sont à la mode. Les travaux de l'A. sur les Apophtegmes et son petit livre sur Cassien paru dans la collection théologie pastorale et spiritualité (n° IX, 1961) lui assurent audience. Il s'est tenu, pour le texte, à l'édition de Petschenig du Corpus de Vienne (1888), dont il reproduit un certain nombre de variantes, en n'y ajoutant que peu de choses. La traduction, d'autre part a été refaite en entier et se lit agréablement, bien que le traducteur déclare n'avoir nullement recherché l'élégance. L'introduction (10 pages) nous a paru un peu sommaire, en regard de ce que, dans d'autres volumes de la même collection, on s'est appliqué à nous donner. Il est vrai que pour les livres IV à XII, qui parlent de la formation du moine et des vices à combattre, beaucoup peut se retrouver dans des passages correspondants des Conférences. Mais les chapitres II et III, si importants pour l'histoire de la liturgie, auraient mérité des développements. Nous en avons traité nous-même — mais trop sommairement — (« La Prière des heures au temps de Jean Cassien ») dans le volume en collaboration : *La Prière des Heures* (Coll. *Lex orandi*, n° 35, Paris, 1963) pp. 116-138. D. O. R.

D. M. J. Cappuyns. — Lexique de la « Regula Magistri » (Instru-

menta Patristica, VI). La Haye, Nijhoff ; Steenbrugge, Abbaye Saint-Pierre, 1964 ; in-8, 210 p.

La Règle du Maître, III. Concordance verbale du texte critique conforme à l'orthographe du ms, par J. M. Clément ,J. Neufville et Daniel Demeslay, avec un index orthographique du ms par J. Neufville (Sources chrétiennes, 107). Paris, Éd. du Cerf, 1965, in-12, 502 p:

Ce « Lexique » et cette « concordance verbale » se rejoignent, sans s'être évidemment donné le mot. Le premier ouvrage nous fait comprendre que, les instruments de travail étant insuffisants, la publication de la *Regula Magistri* « est prématurée aujourd'hui » (p. 10), et que « le maniaque qui légifère dans la *RM* n'est ni un abbé ni un fondateur de type traditionnel, mais un vieillard féru d'érudition et de règlementation qui se répète sans fin » (*ib.* p. 12). Quant au second, il est considéré par l'éditeur et le traducteur de « La Règle du Maître » (T. I et II, Paris, même collection, 1964, cfr *Irén.* 1965, p. 126) comme un couronnement à ses recherches sur le texte édité, quoique celui-ci ne soit encore, lui aussi qu'un « instrument de travail » (T. II, p. 12). Le « lexique » n'aligne que des chiffres sur le mot de base ; la concordance détaille sur chaque chiffre les termes correspondants. De fait, ces deux ouvrages paraissant virtuellement en même temps font, en dehors des brèves introductions, 700 pages d'imprimerie sans une seule phrase. Sans doute, ces répertoires vont constituer un matériel philologique précieux pour ceux qui seront appelés à les employer. Mais on est un peu heurté de voir tant d'énergie dépensée autour d'une œuvre dont on a le droit de se demander si elle en vaut vraiment la peine. Dans une recension récente (*Rev. bén.* 1965, p. 179), D. C. Lambot se plaignait de ce que les érudits poursuivent cette fameuse RM « jusqu'à l'obsession ». Peut-être l'expression n'est-elle pas trop forte.

D. O. R.

Auguste Luneau. — L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Église. (Coll. « Théologie historique », 2). Paris, Beauchesne, 1964 ; in-8, 448 p., 30 Fr.

L'Histoire du Salut est le biais par lequel le penseur chrétien d'aujourd'hui intervient avec tout le dynamisme de sa foi dans la question de la « théologie de l'Histoire ». Le christianisme est centré sur un fait ; il est une histoire avant d'être une doctrine. S'il n'y avait pas de drame du salut, de péché, de rachat l'histoire manquerait de la dimension essentielle qui en fait pour nous toute la richesse. Il n'y aurait pas de « totalité achevée de l'histoire » (p. 13). Les Pères de l'Église ont eu un sens aigu du déroulement de ce drame et l'ont orchestré en des pages robustes, à variations diverses frisant l'épopée, d'où le sous titre du livre « La doctrine des âges du monde ». La palme revient ici à S. Augustin, auquel l'A. a consacré toute sa IVe partie, la Ire l'étant à la formation des thèmes (Barnabé, Ignace, Justin, Irénée, le millénarisme), la IIe au développement grec (alexandrins, cappadociens, S. Jean Chrysostome), la IIIe à l'Occident préaugustinien (Hippolyte, africains, Ambroise et Jérôme). — La grande trouvaille d'Augustin est d'avoir construit l'histoire du monde en réplique aux « six jours » en évacuant le millénarisme et en se servant

comme charnière de *Matth.* I, 1-17. Il a ainsi donné prise à une vision grandiose de l'œuvre divine, qui a marqué toute la théologie occidentale postérieure jusqu'à la scolastique, et a laissé son empreinte dans la liturgie latine. (Cfr notre étude *La typologie augustinienne de l'Hexaéméron*, dans les *Mélanges Lortz*, Baden-Baden 1958, t. II). — Ce volume est une thèse de doctorat et en possède toutes les qualités. Il manquait, en somme, dans la littérature, et vient combler heureusement un vide.

D. O. R.

Norbert Müller. — Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen. Munich, Kaiser, 1961 ; in-8, 166 p.

Bien que Luther ait reconnu aux psaumes une place légitime dans le culte de l'Église, ce n'est qu'avec les nouvelles *Agenden* pour le culte évangélique-luthérien et évangélique de l'Union que les psaumes ont reconquis une place éminente dans le propre de la synaxe principale *(Hauptgottesdienst)*. Or cet emploi pose, selon l'A., le problème du rapport entre l'A. T., la tradition liturgique de l'Église et la conscience de l'homme et du chrétien moderne, surtout en tant qu'habitué à une intelligence scientifique de l'Écriture (p. 14). L'A. examine la question dans toutes ses dimensions et conclut tout d'abord que les psaumes relèvent sans doute de l'herméneutique théologique propre à l'A. T., surtout intéressante en ce qu'elle dit du kérygme de celui-ci dans l'Église chrétienne (Zimmerli, G. von Rad et d'autres), mais aussi en ce que leur emploi liturgique crée une nouvelle condition herméneutique. Elle est rendue possible par le caractère dynamique des psaumes qui évoque principalement des attitudes fondamentales de l'homme devant Dieu, ré-actualisées par l'emploi liturgique, ce qui requiert une interprétation dans une ambiance d'adoration. L'A. relève ensuite que cette actualisation liturgique ne doit pas noyer le message propre des psaumes dans une interprétation christologique qui en détournerait le sens original, et que les psaumes enrichissent la liturgie par leur valeur propre : profondeur existentielle, universalité, réalisme et ferveur de la prière. Enfin il note que la thématique théologique propre à chaque psaume — leur valeur de Parole révélée — est maintenue dans leur emploi liturgique, car tout en y étant employés en fonction du kérygme chrétien, les psaumes ne sont pas une traduction christologico-rationnelle de données vétéro-testamentaires. Du point de vue de l'histoire de la liturgie, on pourrait regretter que l'A. ne distingue pas entre l'emploi des psaumes dans les chants interlectionnaires et dans les chants processionnaux de la messe, mais il faut se rappeler que l'*Agende* a remplacé le Graduel par un *Gemeindelied*, ce qui explique qu'il n'a pas eu l'occasion d'étudier cet emploi ancien.

D. A. D.

Willy Rordorf. — Der Sonntag (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 43). Zurich, Zwingli Verlag, 1962 ; in-8, 336 p.

Cette thèse présentée à l'Université de Bâle étudie le dimanche dans l'Église ancienne. L'A. fait une analyse remarquable par l'ampleur de

l'information et la méthode d'investigation exégétique et historique. Dans son introduction il étudie la genèse de la semaine. Il conclut que la semaine juive ne peut être dérivée des mois lunaires mésopotamiens, ni de la semaine planétaire de l'hellénisme tardif (le contraire serait plutôt vraisemblable). Ensuite il aborde dans une première partie le jour du repos chez les juifs et l'attitude de Jésus envers le sabbat, qu'il met en parallèle avec son attitude envers la Loi. Mc 2, 23 suiv. + par. (épisode des épis froissés) serait extérieurement une provocation inexcusable, dont le sens interne est une manifestation voilée de la messianité de Jésus dans la ligne de *Jn.* 9,4 et 5,17. Le *Sitz im Leben* de ces controverses ne serait pas le débat sur le sabbat dans la communauté primitive, comme le voudrait Bultmann, mais la réflexion et l'essai de justifier cette attitude de Jésus. Les rédacteurs auraient transformé ces passages en proclamations messianiques expresses (*Mc.* 2,28 ; *Mt.* 12, 6 ; *Jn.* 5, 17) en s'appuyant aussi sur l'A. T. — L'Église primitive reprend la théologie du sabbat du judaïsme tardif. Mais le sabbat comme repos eschatologique et comme règne de 1000 ans (vu en rapport avec le Christ), ainsi que le commandement du sabbat (repris dans la ligne du Sermon sur la Montagne) sont approfondis par leur réalisation proleptique dans le Christ. La pratique sabbatique aurait été abandonnée dans l'Église des Gentils et l'A. ne croit pas qu'il y ait une continuité entre l'Église de Jérusalem et la renaissance du culte du sabbat chez Tertullien et dans la suite, jusqu'au Ve siècle. Aux survivances de cette pratique, il faudrait aussi ajouter les sabbats dans l'usage quadragésimal du rite byzantin (p. 151). Quant au dimanche, il ne devient jour de repos qu'avec Constantin (pour des raisons qui n'ont rien à voir avec le christianisme). Eusèbe est le premier à relever le dimanche comme héritier du sabbat et, depuis le VIe siècle, le repos dominical est exigé faisant appel à la loi sabbatique. Depuis l'époque carolingienne, se développera aussi une casuistique digne du pharisaïsme palestinien. La seconde partie du livre traite du dimanche en tant que jour de culte. Le culte dominical ne serait pas né ni en opposition au culte synagogal du samedi ni en dépendance du culte solaire ou du calendrier solaire de Qumran ou du dimanche mandéen. Il serait une création chrétienne. Contrairement à Dekkers (*Miscell. Mohlberg I*, p. 233-257), l'A. tient l'Eucharistie de Troas le matin après une veillée nocturne (*Act.* 20, 7), pour un cas exceptionnel dû au passage de S. Paul, et il établit que cette réunion aurait eu lieu le dimanche soir. L'eucharistie chrétienne aurait son origine dans les apparitions du Christ ressuscité le soir de Pâques et dans ses apparitions successives. La communauté primitive aurait continué cette fraction du pain en commémoraison du Christ ressuscité chaque dimanche soir (dans le style de *I Cor.*, 11,20) ; *Act.* 2, 42 ne doit pas nécessairement être compris dans le sens d'une eucharistie quotidienne. Ce n'est probablement qu'avec la défense des *hétairiai* vespérales par Trajan (citée dans la lettre de Pline) que l'eucharistie vespérale aurait été détachée des soupers en commun et rattachée à une synaxe du matin (attestée par la même lettre) dans laquelle l'A. soupçonne un service euchologique et parfois baptismal semblable, à celui décrit par Justin dans la première *Apol.* chap. 65. Justin serait le premier témoin de cette forme d'eucharistie matutinale. D. A. D.

Noële M. Denis-Boulet. — Le Calendrier chrétien. (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Fayard, 1959 ; in-12, 126 p.

L'érudition-exceptionnelle de N.M.D-B. auteur de *Eucharistie ou la messe dans ses variétés, son histoire et ses origines* (cfr *Irén.* 1958, p. 384) nous a valu une synthèse concentrée, claire et passionnante sur un sujet qui pourrait être aussi bien un véritable traité d'algèbre. Des deux chapitres sur les origines du calendrier et les calendriers pré-chrétiens, on passe à la genèse des différents éléments du calendrier chrétien. L'A. a su admirablement exposer à la fois l'évolution historique et le contenu religieux et théologique du dimanche (ch. III), de Pâques avec son cycle (ch. IV), des premières fêtes fixes (ch. V) et des martyrologes (ch. VI) d'Occident et d'Orient. Suit l'étude du développement entre le IVe et le VIIIe siècles (ch. VII) et surtout, pour le rite romain, les réformes du moyen âge (ch. VIII) et de Grégoire XIII à nos jours (ch. IX). Le dernier chapitre s'occupe des calendriers fixes qu'on a pu proposer pour une future réforme. La conclusion résume la nouveauté du calendrier chrétien qui nous fait revivre l'irruption de Dieu dans l'histoire par le Christ. C'est là un ouvrage qui va encore gagner en intérêt par les bases sûres et les suggestions qu'il peut donner à cette partie si difficile de la réforme liturgique toujours en question qu'est le calendrier.

D. A. D.

Liber Sacramentum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum). Édité par L. C. Mohlberg, avec collaboration de L. Eizenhöfer et P. Siffrin O. S. B. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes IV). Rome, Herder, 1960 ; in-4, XLIV-314 p., 10 pl.

Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae. Konkordanztabellen, par P. Siffrin O. S. B. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Minor, Subsidia Studiorum 5). Rome, Herder, 1959 ; in-12, XVI-222 p.

On connait les conditions de travail défavorables qui ont conpromis l'édition de ce Sacramentaire, faite en 1894 par H. A. Wilson. On sera donc très reconnaissant à D. C. Mohlberg et à ses collaborateurs d'avoir édité d'une manière si soignée ce document fondamental dans cette collection de sacramentaires (v. *Irén.* 1958, p. 382). M. reproduit fidèlement le *Cod. Vat. Reg. Lat.* 316, avec toutes ses imperfections et sa latinité barbare du VIIIe siècle ; il ajoute à la fin les *membra disjecta* retrouvés à Paris par E. A. Lowe en 1921 (*Cod. Par. Bibl. Nat. Lat.* 7193, fol. 41/56) et en appendice, les fragments Bannister et Baumstark ainsi que l'index liturgique de Saint-Thierry. Dix planches hors texte donnent une idée du Ms. L'introduction se borne plutôt aux données techniques, et à bon droit, car depuis l'étude monumentale de Chavasse, ce Sacramentaire est devenu un centre d'intérêt pour les liturgistes (v. la bibliographie choisie donnée à la p. XXXIX sv.) et l'histoire de son origine tend à se compliquer par les différentes couches qu'on y trouve. Plusieurs fautes d'orthographe se sont glissées dans l'introduction. L'édition est complétée par les *Incipit* des formules et des tables analytiques.

L'infatigable P. Siffrin a complété cet ouvrage par une table publiée à part, qui donne les concordances entre le Gélasien et les autres sources romaines, ambrosiennes et gallicanes. A la page XV il faut lire *profana* (après Ceriani) et *veteris* (après Magistretti). D. A. D.

Zur Kenntnis des Breviarium Aboense. (Cod. Holm. A 56). Herausgegeben von Aarno MALINIEMI. (Documenta Historica IX). Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1957 ; in-8, 184 p.

Déjà en 1925 l'étude du sanctoral de ce ms. avait convaincu l'A. de la provenance finlandaise du *Cod. Holm.* A56 de la Bibl. royale de Stockholm, dont il nous présente ici l'édition *in extenso*. Ainsi donc, une lacune de l'histoire liturgique de la Finlande préréformée est comblée. Ce ms de la veille de la Réforme est un propre des Saints de Finlande pour le bréviaire dominicain, dont plusieurs exemplaires ont été trouvés. Il confirme, pour l'office, que la Finlande suivait le rite dominicain sous l'influence du monastère de Turku (Abo), chose connue déjà pour la messe, grâce au *Missale Aboense.* D. A. D.

Basil Minchin. — Outward and Visible. (Coll. Worship in the Body of Christ). Londres, Darton, Longman et Todd, 1961 ; in-12, XVI-371 p., 16 ill. 21 /-.
Peter Hammond. — Liturgy and Architecture. Londres, Barrie and Rockliff, 1960 ; in-8, XV-191 p., 53 photos et 70 plans, 37 /6.

Les mouvements autour des liturgies des Églises chrétiennes d'aujourd'hui sont un puissant témoignage du climat œcuménique de notre époque. Ce livre, écrit par un anglican, confirme combien profonde est la racine de ce rapprochement : retour aux sources et exigence d'aborder l'homme d'aujourd'hui. C'est un plaisir et un enrichissement incomparable que de se laisser conduire par B. M. à travers l'histoire du culte chrétien. Tant les ruines de Dura-Europos, Aquileja, Ostia, Grado et les monuments plus récents des lieux liturgiques, que l'ameublement des églises et les vêtements liturgiques sont envisagés dans leur relation avec le développement de la liturgie. Le lecteur est forcé d'entrer dans ce dialogue entre architecture et liturgie qui dure depuis presque deux mille ans. Ainsi, nos problèmes modernes étant confrontés avec les solutions de cette longue histoire, en sortent plus équilibrés par une vue plus large et compréhensive. Des premiers chapitres se dégage une leçon pour le présent : il y a un rapport très étroit entre la situation sociologique de la communauté et sa liturgie et son lieu de culte. Ainsi, il serait faux de faire une basilique en miniature dans un local trop petit et d'y célébrer des pontificaux baroques, surtout si la communauté se rapproche plus du type « Église primitive » (diaspora, etc...) que du type « chrétienté ». — La deuxième partie de l'ouvrage traite de la même manière les attitudes pendant l'action eucharistique : l'attitude debout, à genoux et assis, les grandes actions communes de l'offertoire et de la communion, ainsi que les actions du prêtre en général et les gestes pendant le canon en particulier. Notre réforme liturgique contemporaine gagnerait beaucoup en cohérence en adoptant

cette perspective : qu'on lise ce que l'A. écrit sur les gestes pendant le Canon ou sur les attitudes des fidèles (nos directoires catholiques sont parfois très arbitraires dans ces détails : il faudrait plus d'idées claires et plus de souplesse).

Le livre de P. H. s'inscrit dans la même ligne générale que l'ouvrage précédent. Son but est de secouer les milieux anglais pour un renouveau dans l'architecture sacrée. Les quatre premiers chapitres établissent les bases théologiques d'une architecture sacrée pour notre temps en se référant aux expériences et aux réalisations les plus remarquables sur le continent. Viennent ensuite trois chapitres où sont décrits les heurs et malheurs de l'architecture ecclésiastique européenne et américaine de 1923 à nos jours ; un huitième s'occupe de l'adaptation aux « besoins contemporains d'édifices anciens ». Le dernier, « Domus Dei », le meilleur du livre, résume le tout. L'Église y est vue surtout comme espace eucharistique. Toutefois, le problème restera toujours ouvert. L'architecture sacrée aura à aborder la tension entre le « Wort- et Opfergottesdienst » et à envisager plus consciemment les exigences des synaxes non eucharistiques : vigiles, prières des heures qui sont ,par exemple, déjà esquissées dans la Constitution sur la Liturgie de Vatican II. — Les anglicans ne sont pas dépourvus de compétence en ces matières, et pourraient nous éclairer. — Les deux ouvrages sont richement illustrés de plans très clairs ; le deuxième comporte aussi également de nombreuses photographies. D. A. D.

Služebnik. Moscou, Éditions du Patriarcat ; 1958 ; in-4, 252 p. recto et verso.

Minia Obščaja. Ibid., 1960, in-4, 158 pp. id.

Časoslov. Ibid., 1961, 162 pp. id.

Oktoich Sireč Osmoglasnik. Ibid., 1962 ; 2 volumes in-4, 355 + 334 pp. id.

Avec ces quatre volumes, on peut constater le souci apporté par le Patriarcat de Moscou à la réédition des livres liturgiques. La périodicité assez régulière de parution nous fait concevoir l'espoir qu'on continuera cet important travail, et nous attendrons impatiemment les *Minia* dont la réédition serait justifiée, ne fût-ce que du point de vue scientifique. Les livres que nous avons en main ont la présentation caractéristique des éditions du Patriarcat ; l'impression est claire, notamment celle du Časoslov. Toutefois nous avons trouvé quelques variantes par rapport aux vieilles éditions et aussi des cas de fausse accentuation.

D. J. G. de G.

Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden (Entwurf) **II : Die Gebetsgottesdienste** Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1960 ; in-4, 306 p.

Ce deuxième volume de l'*Agende* luthérienne allemande (pour les t. I et IV voir *Irénikon*, 1954, p. 505) se propose de reviser et d'enrichir la prière publique de cette Église. Les principes de cette réforme sont exposés par C. Mahrenholz, qui retrace sommairement la genèse de Laudes et Vêpres et des vigiles des grandes fêtes, les tentatives de Wittenberg de

réformer la prière des heures réduites à Laudes *(Mette)* et Vêpres enrichies de lectures et célébrées pour le peuple, les créations postérieures *(Andacht et Betstunde)* et enfin le travail accompli par le mouvement liturgique actuel. Par un souci œcuménique, étonnant, les reviseurs se sont tenus étroitement au rite romain, tant pour la structure des offices que pour les textes et même pour les mélodies *(deutsche Gregorianik)*, tout en maintenant une certaine souplesse et en se conformant aux grandes traditions de la piété protestante : *Andacht, Betstunde*, prière spontanée etc. et sans mélanger ces genres. C'est ainsi, qu'en 1960, on a publié un office pour le peuple, qui est dans un accord surprenant avec les desiderata de la Constitution liturgique de Vatican II ; on y trouve Laudes et Vêpres (et même complies et une heure du midi *ad libitum*) avec leur *De tempore*, des vigiles pour Noël, les dimanches du carême, la nuit pascale, et des *Andachten* pour toutes les circonstances et nécessités. Chaque office peut avoir des lectures et un sermon ou une lecture des Pères (les péricopes classiques des temps liturgiques forts et des fêtes sont indiquées). On est frappé par l'affinité qu'il y a entre l'office romain et la spiritualité protestante basée sur la Bible. Nos fidèles catholiques nourris de dévotions ne se retrouveraient guère dans un office si romain. D. A. D.

Evergetinos. — *Εὐεργετινός, ἤτοι Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων ... παρὰ Παύλου τοῦ ὁσιωτάτου μοναχοῦ ... Εὐεργετινοῦ ἐπικαλουμένου, ἔκδοσις ἕκτη ... ὑπὸ ... καθηγουμένου Βίκτωρος Ματθαίου.* T. III. Moni Metamorphoseos, Kroniza Kouvaras Attikis, 1964 ; in-8, 663 p., ill.

Klimax. — *Κλῖμαξ ... ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου ... εἰς ἁπλουστέραν δὲ Ἑλληνικὴν μετενεχθεῖσα ὑπὸ Ἰερεμίου ἀρχιμανδρίτου Σιναΐτου ἐκδίδοται ... ὑπὸ Βίκτωρος Ματθαίου καθηγουμένου.* Ibid. et Athènes, 1965 ; in-4, *κδ'*-441 p., ill.

Grâce au zèle infatigable du kathigoumène Viktor Matthaiou du monastère paléoïmérologite de la Metamorphosis à Kroniza Kouvaras près de Keratéa on pourra bientôt de nouveau disposer d'une édition complète du texte grec de l'Evergétinos, cette anthologie ascétique monastique composée par le moine Paul († 16.4.1054), higoumène et fondateur (en 1048) du monastère de la Theotokos Evergétis, dans son ancienne villa située dans la banlieue de Constantinople, à 3 Km de la porte de Belgrade. Cette compilation à l'usage des moines est divisée en quatre livres (presque d'égale longueur) de 50 chapitres ou *hypotheseis* chacun (de longueur fort inégale). Sauf quelques exceptions où l'A. exprime son opinion, tous les textes sont des citations des maîtres de la vie ascétique où domine le sobre réalisme des Pères du désert et de leurs héritiers dans la tradition. La première édition anonyme, attribuée au métropolite Makarios Notaras et à Nicodème l'Hagiorite parut à Venise en 1783 et fut suivie de celle de Constantinople (1861), d'Athènes (1900, due à Dimitrios Takou et 1901 due à Antonios St. Georgiou), toutes en un volume. Les deux éditions d'Athènes s'appellent toutes les deux « troisième » (cfr F. Halkin, *Bibliographia hagiographica graeca*, n° 1450s). L'édition des deux premiers livres par le P. Viktor Matthaiou parus en 1957 et en 1958 (cfr *Proche*

Orient Chrétien, 1958, p. 290 et 1960, p. 378) est intitulée « pempti », cinquième ; le présent volume porte déjà « hekti », sixième. Ici l'éditeur a fait suivre le texte grec original d'une traduction complète en néo-grec tandis que dans les deux premiers livres de nombreuses notes marginales numérotées interprétaient les mots peu intelligibles aux Hellènes ignorant le grec ancien dont l'enseignement a été fort réduit depuis la réforme scolaire introduite par le gouvernement Papandreou en 1964. A la différence d'autres œuvres renommées de la spiritualité monastique byzantine restées inconnues en Occident, l'Evergétinos n'a été traduit dans aucune langue slave (cfr *Irénikon*, 1960, p. 254s.). Ni le *Dictionnaire de théologie catholique* où (t. IX, col. 1452) en 1927 Mgr Louis Petit renvoyait à un futur article, ni le *Lexikon für Theologie und Kirche* n'ont publié de notice sur Paul Evergetinos, malgré que le P. J. Pargoire lui ait consacré plusieurs articles, à lui et à son monastère, dans les *Échos d'Orient*, 1906, p. 366-373 ; 1907, 155-167, 259-263. Le P. Hausherr (*Orientalia Christiana Periodica*, 1957, p. 58-79), a encore démontré que Paul n'a subi aucune influence de la part de Syméon de Saint-Mamas, dit le Nouveau Théologien (§ 1022).

Bien plus connu, surtout à cause des nombreuses traductions est l'*Échelle du Paradis* de saint Jean Climaque. La présente édition est une réimpression de la traduction néo-grecque publiée à Constantinople en 1883 par le moine Sophronios Erimitis près de la Grande Lavra à l'Athos ; elle avait repris à son tour l'édition de 1774 (Venise) sons le même titre *Hi Nea Klimax*, due au crétois Ieremias archimandrite du Sinaï. Cela veut dire que l'on y retrouve le néo-grec ecclésiastique du XVIIIe siècle, « le grec plus commun des Hellènes de nos jours », déjà assez éloigné de la *dimotiki* actuelle. Il faut supprimer chez H.-B. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 451 : *eine neue Ausgabe* etc. Le texte ancien ne fut pas réédité par Sophronios. A la fin de notre édition présente on trouve comme Logos 31 l'opuscule *Pros ton Poimena* suivi d'un index des matières principales. L'Evergetinos et le Klimax sont illustrés par de nombreuses vignettes dues à M. Kontoglou († 13.7.1965) et surtout à son disciple, l'artiste peintre Rallis Kopsidis. Le P. Viktor Matthaiou auquel on doit encore l'édition du *Megas Synaxaristis* (en 14 volumes, à partir de 1946) mérite tous les éloges pour ses initiatives et les soins appliqués à ses belles publications.

D. I. D.

Typicon. Auctoribus servis Dei Metropolita Andrea et Archimandrita Clemente SZEPTYCKY Studitis. (Publicationes scientificae et litterariae « Studion » monasteriorum Studitarum. N. I-II). Rome, Typis Poliglottis Vaticanis, 1964 ; 344 pp.

Dans ce premier volume de la collection *Studion*, le Cardinal Slipyj nous offre en français le Typique monastique que les frères André et Clément Szeptycky ont rédigé dans les premières années du siècle, connu sous le nom de « Typique de Sknilov » et notablement enrichi maintenant de considérations et d'idées prises (et faciles à reconnaître d'ailleurs) aux règles des SS. Pacôme, Benoît et Basile que S. Théodore lui-même avait révisées et adoucies. On a voulu rester fidèle aux moindres traditions et normes du monachisme oriental tout en regardant vers l'Occident,

puisque le but de l'œuvre et tous ses travaux « tendront vers l'œuvre du retour des orientaux dissidents à la Sainte Église Romaine », et à partir de cela, on y trouve forcément pas mal d'aspects qui choqueront le point de vue des Orientaux. En tout cas, les courts et précis points de typique de la laure de S. Antoine des Grottes sont maintenant commentés et élargis, pour parvenir à un véritable traité de vie spirituelle, conçue et établie un peu à la bénédictine (conception bien connue de l'archimandrite Clément), particulièrement remarquable au long des trois premières parties. Le plus intéressant du livre ce sont sans doute les 50 pp. de notes, excellentes, magnifiques, qui éclairent d'après les traditions et les réglements anciens les termes et les points les plus importants. C'est un travail notable, soigné et auquel on peut toujours se fier. Un index des sources consultées clôt le volume. D. J. G. de G.

Julius Gross. — Geschichte der Erbsündendogmas. I : Entstehungsgeschichte. Von der Bibel bis Angustinus. II : Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5.-11. Jahrhundert). Munich-Basel, Reinhardt, 1960-1963 ; in-8, 386 + 584 p.

L'étude de Julius Gross a le mérite de combler une grande lacune. Depuis longtemps le besoin se faisait sentir d'un examen exaustif de la position des auteurs chrétiens sur la doctrine du péché originel. On peut bien dire que grâce au présent ouvrage, nous disposons aujourd'hui d'une vue générale sur toute la matière, tant chez les auteurs occidentaux que chez les Pères de l'Orient, dont on connaît la position beaucoup plus réservée à l'égard du péché originel. Mais l'œuvre a hélas aussi un tort. L'A. a voulu mener ses recherches sans parti-pris, fût-ce celui de la foi. Mais il n'a cherché chez les auteurs ecclésiastiques qu'une formule du dogme telle qu'on la retrouve en Occident à partir de S. Augustin. Là où pareille constatation ne se vérifie pas, il conclut que le dogme était inconnu. Ainsi donc, selon lui, ni l'évangile ni les apôtres, ni les Pères (en dehors de ceux qui sont influencés par S. Augustin) n'ont rien enseigné de ce dogme et il ne se demande pas si dans ces sources, la doctrine que le péché originel veut exprimer, à savoir la nécessité absolue du salut par le Christ pour tous les hommes n'est pas présente. D'autre part le Concile de Trente qui consacre un décret au péché originel, ne dit pas en quoi consiste exactement ce péché mais il dit clairement quelle est la doctrine scripturaire que ce dogme veut sauvegarder. L'A. a cru, à défaut d'une définition conciliaire, pouvoir se référer aux idées de S. Augustin. L'aspect, qu'il considère le plus pessimiste chez le Saint Docteur, se retrouve dans les canons du IIe concile d'Orange. L'A. en déduit qu'il appartient au magistère infaillible de la foi. Or le fait même de la contradiction avec des condamnations ultérieures, signalées par l'A. (II, 94), prouve suffisamment que ces canons ne peuvent appartenir au magistère infaillible (Voir *Lex. Theol. u. Kirche* VII, 1189, ce que dit P. Fransen sur la valeur doctrinale des canons du IIe concile d'Orange). L'A. admet cependant qu'il y a une doctrine universellement admise dans l'Église et voisine de celle du péché originel : celle de la transmission héréditaire du mal, comme conséquence au péché d'Adam *(Erbübellehre)*. Est-ce là un refus de la

doctrine du péché originel, ou au contraire l'indice d'une concession implicite du fond même de la doctrine ? Dieu en effet ne punit pas là où il n'y a pas de faute ; or sans baptême l'homme est exclu du Royaume. L'exemple est cité d'Astère de Cappadoce (IV[e] s.) qui ne dit pas que le baptême aux enfants est donné en rémission des péchés, mais admet que le non-baptisé est absolument exclu du Royaume de Dieu (I, 174). L'A. en conclut que, selon Astère, le baptême n'est pas donné en rémission des péchés et donc que pour lui (qui était d'ailleurs arien) le péché originel n'existait pas. Une telle affirmation, même si elle est littéralement exacte, n'apporte rien à la théologie. Pour donner un bilan complet l'A. aurait dû nous renseigner également sur ce que les mêmes Pères nous disent de la nécessité absolue du baptême. L'A. ne semble pas au courant de la position catholique actuelle sur le péché originel (voir M. FLICK, *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, Milan, 1957, tome II, p. 89-122). Il y aurait peut-être trouvé une solution pour beaucoup de ses problèmes et une possibilité de revaloriser ce qu'il admet chez les Pères comme *Erbübellehre*.

D. J. F.

André Malet. — Mythos et Logos. La Pensée de Rodolphe Bultmann. Lettre-préface de R. Bultmann. (Nouvelle série théologique, 14). Genève, Labor et Fides, 1962 ; in-4, 402 p.

Beaucoup d'études critiques ont paru déjà en langue française sur la théologie bultmanienne et sur son caractère démythisant du contenu néotestamentaire. Plusieurs de celles-ci se situaient « en face » de cette théologie, plutôt que dans sa ligne proprement dite, même si elles manifestaient à son endroit une ouverture sympathique. L'A. du présent ouvrage met peut-être pour la première fois le lecteur français en contact presque immédiat — aussi immédiat que possible — avec la pensée du grand exégète de Marbourg, à laquelle il s'est appliqué avec une conscience et un sérieux au-dessus de toute louange. Il s'y est appliqué tant et si bien, d'une manière descriptive, mais en profondeur, qu'il a reçu le plus bel éloge, pour sa fidélité et son acribie, de Bultmann lui-même, qui se félicite, dans sa préface, d'avoir trouvé un interprète aussi pénétrant. N'arrive-t-il pas quelquefois que des auteurs se découvrent, dans ceux qui les reflètent fidèlement, mieux qu'en eux-mêmes ? Il n'est peut-être pas exagéré de dire que Bultmann sort de cette étude rajeuni et clarifié. Au demeurant, tant l'admiration du disciple que la satisfaction du maître sont ici presque gênantes. — Ce livre a déjà suscité pas mal de réactions. A côté de ceux qui, même dans le protestantisme, vantent ses qualités, il y en a d'autres qui, pasteurs vigilants, s'en inquiètent, redoutant un peu que la « vague bultmanienne » ne fasse trop de remous dans le monde de langue française. Il a paru à certains — et nous le croyons également — que, tout compte fait, la bifurcation barthienne de la théologie dialectique était, par son souffle prophétique, plus bienfaisante que celle-ci. Si toutes les deux ont voulu se distancer du protestantisme libéral, la seconde, malgré ses qualités, y ramène par un gauchissement que Bultmann n'avait certainement pas attendu, mais qui s'est révélé une pente glissante. L'une et l'autre passeront sans doute, devant « la Parole qui ne passera pas », et autour de laquelle viendront encore d'autres flux et reflux. — Nous renvoyons

volontiers le lecteur aux 40 pages que le P. F. Refoulé a consacrées à cet ouvrage en même temps qu'à l'*Honest to God* de Robinson qui dérive de la même tendance, dans *RSPT*, 1964, p. 233-273 (« La vague bultmanienne »). D. O. R.

Maurice Blondel et Auguste Valensin. — Correspondance, t. III, 1912-1947. Texte annoté par H. de Lubac. Paris, Aubier, 1965, in-12, 262 p.

La page 222 de ce petit livre s'est ouverte spontanément sous nos doigts sur une lettre de la Secrétairerie d'État du 2 décembre 1944 à Maurice Blondel et signée du substitut J. B. Montini. Très différente de ce que ces bureaux produisent d'ordinaire, cette lettre, qui suivait d'un an l'encyclique libératrice *Divino Afflante Spiritu* et se sentait dans la même ligne, était pleine d'éloges à l'égard du philosophe, lequel n'avait pas craint d'offrir à Pie XII sa trilogie : *La Philosophie de l'esprit chrétien.* Le document, très étudié, lu à vingt ans de distance, évoque étonnemment le style travaillé de Paul VI, et nul doute qu'il n'ait été, en ce temps-là, son œuvre réfléchie. Pour ceux qui, comme nous, étaient étudiants au lendemain de la première guerre, sa lecture nous stupéfiait encore : quel chemin parcouru depuis les luttes épiques dont les premiers écrits de Blondel étaient encore l'objet ! Elles percent à toutes les pages du petit volume savoureux dont le P. de Lubac a, une fois de plus, rassemblé et commenté les pièces. Sans doute les deux tomes précédents (lettre de 1899 à 1912) avaient déjà leur valeur, mais ce qui est rappelé ici est plus proche de nous, et est demeuré terriblement vivant. — On ne sait ce qu'on doit admirer le plus : les qualités humaines des deux correspondants, leur pénétration, la finesse de leur plume, leur forte amitié qui les maintient à un niveau incomparable, ou leur bel optimisme au milieu de tant d'épreuves qui nous couvrent encore de confusion aujourd'hui. — *L'« Action »* de Blondel, déjà vieille alors de vingt cinq ans, était, en 1918, prohibée et du reste introuvable. On pouvait à peine en prononcer le nom. Une réédition dactylographiée tirée à 60 exemplaires — nous en palpons un à plaisir, sorti d'un écrin, en écrivant ces lignes — circulait sous le manteau. Depuis lors, le grand philosophe d'Aix, devenu aveugle mais ayant échappé aux vents et marées, continua de vivre intensément toute sa foi dans le jaillissement de son esprit lumineux et vivace. On ne sait pas dans combien de milieux les personnages évoqués dans ce tome ont été liés à des drames intérieurs, pour ou contre, ni combien furent tragiques les inquiétudes créées à ce moment-là autour de ces héros toujours soupçonnés, imprudents quelquefois peut-être, mais qui ouvraient tellement nos esprits et nos cœurs ! Comment ne pas souligner ici la physionomie prodigieuse du P. Rousselot (cfr p. 99 et 124 et passim), dont la disparition prématurée causa tant de regrets, mais dont les articles ont stimulé intellectuellement au plus haut point alors les jeunes intelligences.

Blondel n'a pas vu l'auréole posthume d'un centenaire : celui de sa naissance. Nombre de livres et d'hommages de toute sorte ont vu le jour en 1961 pour lui faire honneur. Un des plus passionnants fut, certes, l'édition des *Carnets intimes* (Paris, éd. du Cerf 1961 ; in-8, 560 p.) Dans un autre, *Blondel et le Blondélisme* (Paris, Éd. du Seuil, 1961 ; in-8,

288 p.) où toute l'œuvre et la pensée du maître est retracée, le P. H. Bouillard a noté avec justesse : « Il est plus facile de la [l'œuvre de Bl.] bien entendre, qu'autrefois .... Les études hégeliennes, la phénoménologie husserlienne et la philosophie de l'existence, le renouveau des études bibliques et patristiques et même une meilleure connaissance du thomisme ont familiarisé les esprits avec telle ou telle idée qui avait d'abord déconcerté » (p. 10). L'allusion à la Bible et aux Pères nous a frappé. Chez beaucoup de disciples du P. Valensin, en effet, — et de Blondel —, le mouvement de retour aux Sources a redonné une assiette plus large, qui rend la foi beaucoup plus inébranlable que celle de la génération précédente, encore trop proche peut-être de l'apologétique pour pouvoir se mouvoir avec aisance dans les dimensions totales de la culture chrétienne. Est-ce se tromper que de se sentir plus d'assurance aujourd'hui ?

Les Presses universitaires ont édité, outre la reprise anastatique de *L'Action* en 1950, trois volumes d'*Études blondéliennes* (1951 à 1954) et, en 1956, ses premiers écrits, à savoir la longue et célèbre *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine, L'illusion idéaliste,* la *Logique de la vie morale,* et *Histoire et dogme.* D'autres œuvres viendront sans doute encore.

D. O. R.

Jean Steinmann. — Friedrich von Hügel. Paris, Aubier, 1962 ; in-8, 584 p.

Baron Friedrich von Hügel. — Spiritual Counsels and Letters. Éd. avec une introduction par DOUGLAS V. STEERE. Londres, Longman et Todd, 1964 ; in-8, X-186 p. 22 /.—

La figure du Baron von Hügel appartient au même monde que les penseurs et critiques cités dans les deux recensions précédentes Blondel et Loisy notamment, duquel Steinmann s'est bien gardé de le rapprocher trop. Moins productif, plus effacé en un certain sens, mais non moins actif par ses relations quoique plus pacifiant, von Hügel eut un rôle considérable dans la crise moderniste. Sa correspondance très attachante le fait mettre à côté des grands épistoliers de cette crise, qui, avec le recul du temps, formeront une galerie comparable à celle des amis d'Érasme. « L'échec apparent de sa vie nous dit son biographe ne lui semblait nullement définitif. Il était sûr de l'emporter avec le temps » (p. 575). L'abbé Steinmann est mort tragiquement peu après la parution de ce livre. Il aurait gagné à vivre plus longtemps pour voir combien, depuis l'ouverture du Concile, la confiance que von Hügel avait en l'Église lui avait fait pressentir la réalisation de ses désirs et l'avait maintenu dans la voie droite.

Les conseils spirituels et les lettres de von Hügel, dont M. Douglas V. Steere s'est fait l'éditeur, sont précédées d'une trentaine de pages sur « von Hügel comme directeur spirituel », où un aspect déjà bien connu de sa personnalité est avantageusement mis en valeur.

D. O. R.

J. H. Newman. — Letters and Diaries, edited by Ch. S. Dessain of the Oratory and V. F. Blehl Vol. XV. Londres, Nelson, 1965 ; in-8 ; p. 568 ; 84 /.

Ce volume s'étend de juillet 1852 à décembre 1853. Newman est dans un état d'épuisement physique et à ce moment un prêtre italien, Achilli, lui intente un procès en diffamation qui peut lui valoir des mois de prison. De plus il prépare laborieusement des conférences qu'il doit donner à Dublin à l'ouverture de l'université catholique sur l'éducation supérieure des jeunes gens. Malgré ses soucis, sa correspondance avec ses confrères, ses amis, ses avocats et ses supérieurs reste sereine et pleine d'attention pour ses correspondants. Tout se termine par une amende de cent livres anglaises et une souscription auprès des catholiques pour couvrir les frais considérables de la procédure. — Rappelons les recensions des volumes précédents : t. XI (1962, p. 300) ; t. XII (1963, p. 296) ; t. XIII, (1964, p. 458) ; t. XIV (*ib.*, p. 598). D. T. B.

J. H. Newman. — Essai sur le développement de la Doctrine chrétienne. (Coll. Textes newmaniens). Traduction de Marcel Lacroix. Introduction de Louis Bouyer. Bruges, Desclée de Brouwer, 1964 ; in-12, 552 p. ; 390 fr. b.

Avec l'*Apologia*, cet ouvrage est celui qui est le plus directement en relation avec la conversion de Newman au catholicisme. Dans l'Introduction on trouve les renseignements sur la genèse du livre. Sa première publication date de novembre 1845, un mois après qu'il eut quitté l'anglicanisme. Les éditions suivantes sont de 1868, de 1878 — celle-ci après révision par son auteur — et enfin en 1949. La traduction française est faite sur l'édition de 1878 ; elle s'efforce de sauvegarder le caractère spécial de l'œuvre, qui ne se borne pas à montrer dans l'abstrait les étapes de la formulation de la doctrine, mais la replace dans le cadre des événements historiques et de l'influence des personnages — Pères de l'Église ou hommes politiques — qui ont influencé son évolution religieuse.

D. T. B.

Pie Duployé. — La Littérature dans le Royaume de Dieu. (Bibliothèque de l'homme d'action). Paris, Témoignage chrétien, 1962 ; in-8, 132 p.

Les différents chapitres de ce livre sont des comptes rendus ou des articles publiés à l'occasion de la parution d'autres livres. Ils traitent tous des questions que la création littéraire, en tant que la littérature véhicule une certaine vision du monde et de la vie liée à un ensemble d'images sous ses différentes formes, pose constamment à la conscience chrétienne. La littérature que le P. D. étudie est celle écrite par des laïcs chrétiens, saturée de valeurs et d'intuitions religieuses : Bloy, Péguy, Claudel, Bernanos, Maritain, Mounier, Béguin, Mauriac, Gilson, Urs von Balthasar. Elle excelle par le goût de la liberté, par son caractère prophétique, par sa recherche d'un christianisme vrai.

D. M. v. P.

Émile Poulat. — Journal d'un prêtre d'après-demain. (Coll. « Religion et sociétés »). Tournai, Casterman, 1961 ; in-8, XCCII-120 p.

— **Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste.** (Même coll.). Ibid., 1962 ; in-8, XXX-666 p.

— **Naissance des prêtres ouvriers.** (Même coll.). Ibid., 1965 ; in-8, XXXIV-504 p.

Après différents essais, l'A. de ces ouvrages semble s'être définitivement spécialisé dans la publication de « Documents ecclésiastiques ». Il a jeté son dévolu sur tout ce qui, de loin ou de près, touchait à l'*aggiornamento* de l'Église, et lui a trouvé divers antécédents. — Le *Journal d'un prêtre d'après-demain* de l'abbé Calippe (originairement intitulé « d'un moine ») est précédé d'une introduction copieuse de plus de 200 pages, où l'A. fait l'histoire de toute l'effervescence apostolique autour de 1900, dans le renouveau social qui accompagna et suivit l'encyclique *Rerum Novarum*. Les ancêtres des prêtres ouvriers existaient bel et bien à cette époque : chemin faisant, toute une histoire du « travail manuel » dans les ordres monastiques et dans le clergé est esquissée et donne lieu à beaucoup de réflexions. Quant au « journal » lui-même de M. Calippe, qui fut un grand homme d'Église, et dont la préoccupation du monde ouvrier et de ce qu'on appelle aujourd'hui « l'Église des pauvres » était incessante, en ces années 1902-1903, il révèle une âme de feu et un zèle communicatif de caractère vraiment prophétique. Le journal s'ouvre sur un verset de psaume. L'abbé Calippe, qui était professeur d'Écriture sainte au Séminaire d'Amiens, nous a laissé deux conférences remarquables que l'A. ne semble pas connaître, sur « Les psaumes dans la vie liturgique » et « dans la vie chrétienne », faites à la « Semaine liturgique » de 1912 (et publiées en 1913 à Maredsous) organisée par D. L. Beauduin, qui avait été un de ses amis dans les questions sociales avant de l'être dans la liturgie. — L'ouvrage est préfacé par G. Le Bras.

L'histoire de la crise moderniste relève, sinon de la grande histoire, du moins de la documentation à la fois la plus large et la plus étroite, en ce sens que l'A. a réussi à faire entrer dans son ouvrage tout ce qu'il a pu trouver d'extraits de correspondances et d'articles, en révélant à peu près tous les anonymats qui étaient de mode à cette époque. De fait, ce n'est pas fini : un second tome est en préparation. Ce qui nous est donné ici tourne à peu près exclusivement autour de la crise et de la condamnation d'Alfred Loisy, et de tout ce qui a été remué en choses et hommes à cette occasion. Histoire à la fois triste et instructive, où les passions et les bonnes intentions s'entrechoquent, et où la recherche méritante, souvent prise pour un donné absolu, laisse apparaître le choc de l'épreuve et de la souffrance. « Et pourtant elle tourne »..., disait Galilée après s'être soumis au tribunal de l'inquisition. C'est en beaucoup de points la même impression que l'on retire, à cinquante ans de distance, devant le progrès de tout ce qui a été tant discuté à ce moment-là, au milieu d'écarts de langage et de tâtonnements.

Le troisième ouvrage *Naissance des prêtres ouvriers* arrive peut-être un peu tôt pour être définitif. Il est conçu de la même manière et est tout aussi bourré de textes. Mais, si les hommes qui sont évoqués dans le

livre précédent sont à peu près tous morts - et beaucoup depuis longtemps — ici, au contraire, ce sont des vivants qui parlent et qui auront à se mirer dans l'œuvre. Non qu'ils soient défigurés certes : très souvent ils se retrouveront dans la ligne de leurs véritables intentions. A partir de l'Abbé Godin — celui-là est mort, mais trop tôt — jusqu'à tous ceux qui, sans mettre directement la main à la pâte, ont encouragé le mouvement et l'ont appuyé dès ses débuts, tous sont concernés comme appartenant à la grande lutte. Une partie de ce qui est raconté ici (1943-1947), se réfère au temps de guerre, qui a fait mûrir tant de sujets. L'ouvrage se présente comme une continuation du « récit imaginaire » de l'abbé Calippe et se situe suivant l'A. dans « cette courte période intermédiaire entre une préhistoire déjà lointaine et une histoire encore vivante » (p. 7).

D. O. R.

Gustave Wetter, S. J. — Le Matérialisme dialectique. Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, in-8 ; 662 p.

L'original italien de cet ouvrage a paru en 1947 et a été suivi de quatre éditions allemandes, contenant chacune des remaniements nécessités par l'évolution de la doctrine matérialiste en Russie. La présente traduction française a été faite sur la quatrième édition allemande, qui date de 1958. L'édition de 1958 a été longuement analysée dans *Irén.* (1960, p. 125) et les additions faites à la traduction française sont indiquées dans la préface de ce volume. Ces retouches ne concernent pas la première partie de l'ouvrage, l'histoire du matérialisme dialectique, mais la seconde partie traitant de la doctrine qui a évolué depuis ses premiers théoriciens avec les enseignements des maîtres de l'heure : Marx, Lénine et Staline. Le grand mérite de G. Wetter est d'avoir pu enserrer cette pensée encore fluctuante, qui de plus s'autorise même de Hegel, dans une analyse de plus en plus précise, qui ramène la méthode dialectique à un évolutionnisme économique et social, en accord avec la ligne générale du communisme russe.

D. T. B.

Georg Wünsch. — Zwischen allen Fronten. (Coll. « Theologische Forschung », 25). Hamburg-Bergstet, Evangelischer Verlag, 1962 ; in-8, 288 p. DM 20.

L'A. de cette étude approfondie du marxisme est professeur de théologie à l'université protestante de Marbourg. Il consacre une première partie de son exposé à la critique du marxisme du point de vue de la sociologie, la seconde du point de vue de la religion chrétienne : catholicisme et protestantisme. Il reconnaît ce qu'il y a de positif dans le marxisme, montre dans le détail que cette théorie n'a rien de chrétien et, en résumé, apporte une foule d'arguments contre cette doctrine destructrice de tout sentiment religieux.

D. T. B.

W. Leitsch. — Moskau und die Politik des Kaiserhofes im XVII. Jahrhundert. I Teil (1604-1654). Graz, Böhlaus, 1960 ; in-8, 296 p. DM 22.

Le XVIIe siècle assiste au déclin du saint Empire et au développement de l'Empire russe. L'A. a compris tout l'intérêt qu'il y avait à suivre cette évolution dans les archives impériales de Vienne et de voir naître et grandir l'Europe orientale slave. D. T. B.

Dr. M. A. Lathouwers. — Kosmos en Sophia. Alexander Blok : Zijn Wereldbeschouwing en het Russisch denken. Groningue, V. R. V. R .B., (1962) ; in-8, 258 p.

Alexandre Blok a été un des plus grands poètes russes du début de ce siècle. Il importe, pour une bonne compréhension de son œuvre et de sa personnalité artistique de le situer par rapport au symbolisme, qui fut le mouvement littéraire le plus important en Russie dans les premières années du XXe siècle et, dont il est un des principaux représentants. Ce courant symbolique lui-même ne nous devient intelligible que sur l'arrière-fond religieux et intellectuel de la vie russe de l'époque. Les nombreuses études, consacrées à la vie et à l'œuvre de Blok ont trop souvent négligé cet aspect de son art. L'étude du Dr. Lathouwers échappe à cette lacune en nous offrant une bonne introduction à la vision typiquement russe du monde et de la vie. Cette vision a un caractère dramatique en ce qu'elle a été le fruit d'une confrontation existentielle entre deux mondes : l'Orient et l'Occident. On pourrait la nommer : messianique, eschatologique, personnaliste et cosmique. Chacun de ces traits implique les autres dans leur tension vers la totalité harmonieuse. L'A. examine en deuxième lieu la vision du monde d'A. Blok lui-même en utilisant, à la différence de la plupart des études antérieures, tous les matériaux disponibles, à savoir, poèmes, lettres, journaux autobiographiques... On ne peut saisir cette vision qnc d'une manière occasionnelle, à la faveur d'énoncés parsemés à travers toute l'œuvre du poète. Cette analyse montre l'importance des influences soloviéviennes, un parallélisme certain entre les grands thèmes poétiques de Blok et les archétypes de Jung et le caractère fondamentalement religieux de sa pensée. La conclusion répond à la double intention du livre : elle résume la vision totale du monde d'A. Blok et montre sa parenté étroite avec l'ensemble de la philosophie russe. Cette conclusion a été traduite en français en guise de résumé. On s'étonnera du caractère bizarre de cette traduction qui devient par endroits presque inintelligible. Mais ces accidents de traducteurs ne diminuent en rien l'intelligence pénétrante de la poésie d'A. Blok, que cette belle étude nous fournit.

D. M. v. P.

Börje Knös. — L'histoire de la littérature néo-grecque. La période jusqu'en 1821. Acta Univ. Upsal. Studia graeca 1. Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1962 ; in-8, 690 p.

De nombreuses monographies avaient manifiquement préparé B. K. à écrire cette histoire de la littérature *populaire* grecque depuis les premières manifestations de la langue démotique des cycles épiques et des chansons populaires jusqu'aux œuvres révolutionnaires de Rigas Velestinlis, récemment étudiées par le Prof. Daskalakis (cfr *Irén.* 1965, p. 268). Disons aussitôt que l'histoire joue un large rôle dans ce gros volume au

style lourd, parfois incorrect. Même si les productions du peuple soumis an joug ottoman sont, beaucoup plus que les compositions en langue savante des lettrés, liées aux conjonctures historiques, une condensation de la matière eût servi une description plus fouillée. La présentation des éléments de bibliographie après chaque paragraphe, d'autre part, pourrait inclure les ouvrages des auteurs cités dans le texte que n'éclaire aucune note. On complètera les lignes consacrées au *Poulologos* (p. 153) par la mention de l'édition critique qu'en a donnée St. Krawczynski (Berlin 1960). La description des livres liturgiques grecs (p. 291) est tout aussi sommaire qu'inexacte. — Inspirée par un vibrant amour de l'hellénisme, cette longue étude plaira par les larges extraits qui accompagnent les œuvres les plus marquantes. D. T. H.

'Ο Πουλολόγος. — Kritische Textausgabe sowie sprachlichen und sachlichen Erläuterungen von Stamatia Krawczynski. (Berliner Byzantinische Arbeiten 22). Berlin, Akademie-Verlag, 1960 ; in-8, XX — 166 p., broché. DM 38.

G. Wagner, dans ses « *Carmina Graeca medii aevi* » (Leipzig 1874) avait déjà donné un texte du *Poulologos* sur la base d'un Ms viennois. Vingt ans plus tard, Krumbacher en signalait 5 autres recensions, dont l'une mentionnée par Du Cange est disparue. Enfin, en 1956, G. Zoras publiait à Athènes un Ms vénitien que S. Krawczynski rattache au Cod. Athen. 701 ; aussi l'a-t-elle éliminé de son apparat critique. L'A. a pu en outre utiliser un Ms lesbien perdu depuis peu, mais décrit et collationné par Papadopoulos-Kerameus : ce qui porte à 6 le nombre des Mss qui servirent à l'établissement du texte. La recension la plus ancienne, le Cod. Const. 35 date de 1461, mais des raisons de critique interne ramènent la composition du *Poulologos* à la première moitié du XIVe siècle. Alors que ce Cod. Const. 35 « est à la base de la présente édition » (p. 13), on regrettera que l'A. y ait suppléé en deux endroits (v. 379-400, 658-669) sans indiquer d'où venaient les vers intercalés et enregistrés dans le nombre des 670 vers qui ne répond plus ainsi à C 35. — Tout à la fois étude d'ornithologie et satire sociale acerbe, le *Poulologos* demandait un commentaire, selon le désir de Krumbacher ; on peut encore, ici comme dans la traduction applaudir à la réussite de S. Krawczynski qui a fait revivre en une langue souple et précise l'habile moquerie du poète anonyme. Une abondante bibliographie où manque cependant l'étude de G. Th. Zoras « *'Ο Πουλολόγος κατὰ νέαν παραλλαγήν* » in : *ΕΕΒΣ*, XXV (1955) p. 173-206, des remarques grammaticales parfois incomplètes et un index verborum parachèvent cette édition qui commençait une carrière scientifique interrompue par la mort le 31 mars 1964. D. T. H.

D. M. Lang. — Catalogue of georgian and other caucasian printed books in the British Museum. Londres, The Trustees of the British Museum, 1962 ; in-4, 11 p., 430 col.

Il n'y a pas longtemps, nous étions heureux de présenter un ouvrage semblable pour la littérature syriaque sortant également du Br. Museum (v. *Irénikon*, 36 (1963) p. 427). Il est tout aussi réjouissant

pour l'orientaliste d'avoir en main ce nouvel ouvrage sur les publications relatives aux études géorgiennes, conservées au B. M. Cet ouvrage paraît au moment où le géorgien retient de plus en plus l'attention des savants et où on constate d'autre part une véritable renaissance des études géorgiennes en Géorgie même. La présente liste bibliographique contient près de 1.700 numéros, disposés alphabétiquement d'après le nom d'auteur. Suit un index des titres, également en ordre alphabétique (ce qui dans ce cas paraît discutable. Ainsi les publications intitulées p. ex. « à propos de... » se trouvent sous la lettre A, comme celles commençant par *ausfürlicher Bericht* etc. Ces index sont complétés par un troisième divisé par sujets, p. ex. Bible, Dictionnaires, Géographie, etc. Il n'y aura donc aucun titre qui pourra échapper au lecteur attentif. De l'aveu des éditenrs, la collection géorgienne du British est loin d'être complète. Elle possède cependant un bon fonds ancien et beaucoup de nouvelles acquisitions d'après la guerre. Nous avons remarqué une certaine pauvreté en livres liturgiques. — Nous avons comparé ce catalogue tantôt avec son frère aîné syriaque. Il faut dire que le cas du benjamin est un peu différent. A la différence du syriaque, en effet, le géorgien est une langue vivante. On trouvera donc ici, outre les ouvrages relatifs à la Géorgie ancienne, son histoire et sa langue, un grand nombre de publications géorgiennes modernes sur des matières comme l'économie, la politique, le marxisme, la science, la théologie etc. Ces sujets n'intéressent guère ceux qui s'approchent du géorgien par le biais de l'Orient chrétien et de la Géorgie ancienne. Mais ils se consoleront en constatant qu'après soustraction de cette littérature, il reste encore une bonne moitié, soit quelques 900 titres, se rapportant à la Géorgie ancienne. Ce catalogue sera certainement apprécié comme un bon guide. D. A. T.

'Ο πιστικὸς βοσκός. — **Der treue Schäfer.** Der Pastor fido des G. B. Guarini von einem Anonymus im 17. Jh. in kretische Mundart übersetzt. Erstausgabe von Perikles Joannou. (Berliner Byzantinische Arbeiten, 27). Berlin, Akademie-Verlag, 1962 ; in-8, IV-308 p., DM 78.

M. Joannou avait déjà en 1960 annoncé son édition du *Πιστικὸς βοσκός* dans le 3e volume des *Probleme der neugriechischen Literatur* éd. par J. Irmscher (Berlin 1960) pp. 141-143. Il y soulignait l'importance de la pastorale, dont il a préparé la première édition sur la base d'un Ms vénitien du XVIIe siècle. Le sous-titre de l'A. ne circonscrit certes pas l'intérêt de l'œuvre. Car non seulement cette traduction exécutée dans la colonie grecque de Venise au début du XVIIe siècle illustre les relations gréco-vénitiennes à la Renaissance, mais en outre elle constitue la première œuvre du théâtre crétois et a influencé deux œuvres postérieures : *Gyparis* (milieu du 17e s.) et le *Πάστωρ φῖδος, ἤγουν ποιμὴν πιστός, μεταγλωττισμένος ἀπὸ τὸ ἰδίωμα τὸ ἰταλικόν* de Summakis, édité à Venise en 1658. On s'étonnera donc qu'une œuvre à laqnelle M. Joannou accorde un tel rôle ait été si peu exploitée. Tout au plus le premier critique du théâtre crétois, C. Sathas, vit-il le manuscrit vénitien et le considéra comme une simple traduction de Guarini, ce qu'une lecture attentive dément. La démonstration de la dépendance du *Gyparis* envers notre P. B. est particulièrement développée par l'A. qui élimine ainsi définitivement la référence au *Callisto*

de Grotto. Quant à une datation précise, malgré la certitude de l'A. de se trouver devant la *première œuvre du théâtre crétois*, seules les dates extrêmes sont sûres : l'édition de Guarini est de 1602, et la version de Summakis parut en 1658. Un mot du Ms : il fut écrit sous dictée à Venise et présente donc une orthographe plus phonétique qu'étymologique. En quelques pages d'introduction, l'A. a rassemblé quelques traits linguistiques du Ms et cherche à y voir, trop tôt nous semble-t-il, une image fidèle de la langue grecque à Venise au XVII[e] siècle. Certains détails par ailleurs étonnent, ainsi p. 25 « L'augment de l'indicatif apparaît sous trois formes : *ε, ω* ou *α* où l'A. cite *ἀνίκησε*, I, 1, 306. Cet augment en *α* est inconnu ailleurs ; ne serait-il pas plus prudent d'y voir une faute du copiste ? Nous signalerons enfin que dans l'apparat critique, l'on renvoie très fréquemment à Pankalos, sans que l'on ne trouve dit nulle part qu'il s'agit de *Περὶ τοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος τῆς Κρήτης* 3 vol. Athènes 1955, 1960, 1961. D. T. H.

F. Blass et A. Debrunner. — A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. A translation and Revision of the nine-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by Robert W. Funk. Cambridge. Univeristy Press, 1961 ; in-4, XXXVIII-326 p.

Avec la mort du Prof. bernois A. Debrunner s'est close la deuxième étape de l'histoire déjà longue de la grammaire de Friedrich Blass. Le défunt laissait au traducteur anglais des notes qu'il destinait à une 11[e] édition allemande qui parut à Göttingen en 1961, simple réimpression de la 10[e]. La tâche de R. Funk ne se limitait pas à la seule traduction d'un ouvrage consacré par le temps, car le public anglais possède déjà plusieurs grammaires excellentes. Il devait décharger la *Grammatik* du poids de son histoire, quand Debrunner à la neuvième édition réincorpora les compléments groupés en appendice, créant ainsi une double numérotation. Tout en gardant la division des paragraphes de l'édition allemande, Funk en a refondu le texte et prit soin d'indiquer à chaque chapitre les renvois à la *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* de A. T. Robertson (Nashville, 1923). Le titre même de l'ouvrage est modifié et rejoint la version anglaise du dictionnaire de W. Bauer, préparée par Arndt et Gingrich qui servit de modèle aussi pour la présentation de la matière en deux colonnes. Quant aux innovations, la lecture attentive du § 148 par exemple, en donne une idée assez précise. Aux verbes originellement intransitifs qui acceptent un régime à l'accusatif, est adjoint le groupe des causatifs actifs (*hiphil* hébreu) avec deux exemples du verbe *δικαιοῦν* (R. 3 : 20, 24, Gal. 2 : 16). La langue néo-testamentaire est replacée dans le développement du grec, aussi est-il fait appel à la littérature contemporaine, apocryphe et païenne. L'on renvoie ainsi dans le § 148 au *Corpus Hippiatricorum Graec*. Écrits dans un milieu bilingue, les textes du NT sont souvent influencés par l'hébreu, c'est pourquoi R. Funk n'y a pas épargné les renvois. Enfin les deux index des mots grecs et des références ont été entièrement retravaillés, tandis que l'index analytique n'était que complété. Comme le rappelle le nouvel éditeur dans sa préface, on ne discute plus les mérites de la

grammaire Blass-Debrunner, ses nombreuses éditions en sont les preuves les plus éloquentes. Aussi ne peut-on qu'applaudir à la réussite de l'entreprise de R. Funk qui a rajeuni la bibliographie et le corps entier de cette somme où exégètes et philologues sont toujours invités à recourir.

D. T. H.

Slovník jazyka staroslověnského. (Lexicon linguae palaeoslovenicae). Československá Akademie Véd, Slovanský Ústav. Fac. 1-9 (a-dostignǫti) Prague, ČSAV, 1958-1965 ; in-4 ; chaque fasc. 64 p., fasc. 2 (introd.) 80 p.

Aussi étrange que cela puisse paraître, il n'existe pas de dictionnaire du vieux-slave digne de ce nom. Les dictionnaires de Vostokov, de Miklosich et de Sreznevskij sont vieillis, incomplets, et ne font pas de distinction entre le vieux slave ancien et le slavon récent. Aussi faut-il savoir le plus grand gré à l'Académie tchécoslovaque des Sciences d'avoir entrepris la publication d'un dictionnaire du vieux slave, qui paraît en fascicules, depuis 1958, sous la rédaction de Josef Kurz. — Le dictionnaire se limite au vieux slave proprement dit, c'est-à-dire à la langue des textes de l'époque cyrillo-méthodienne (une exception est faite pour le slavon tchèque), et cela quelle que soit la date du Ms (en effet, les Mss proviennent des X-XV[e] s.). Tous les textes de cette époque ont été dépouillés et tous les mots qui s'y trouvent ont été consignés dans le dictionnaire. Les mots ne sont pas cités isolément, mais toujours dans le contexte. Comme les textes vieux-slaves sont généralement des traductions, les mots correspondants des originaux grecs, latins, et s'il y a lieu, vieux-haut-allemand, sont donnés. Les termes vieux-slaves sont traduits en tchèque, en russe et en allemand, et aussi en latin pour des textes qui ne possèdent pas d'originaux latins. Tous les noms propres sont inclus dans le dictionnaire. La présentation technique et typographique ne laisse rien à désirer, et le présent dictionnaire peut servir de modèle aux dictionnaires futurs, et en premier lieu, à un dictionnaire du slavon plus récent, que l'on ne connaît que fort imparfaitement à travers le *Lexicon* de Miklosich, et dont on a un besoin urgent.

B. O. U.

Valentin Kiparsky. — Russische historische Grammatik. Band I Die Entwicklung des Lautsystems (Slavica. Sammlung slavischer Lehr- und Handbücher. Neue Folge). Heidelberg, Carl Winter, 1963 ; in-8. 171 p.

La présente grammaire historique du russe est destinée en premier lieu aux étudiants. Aussi s'efforce-t-elle de faire ressortir les grandes lignes de l'évolution de la langue et laisse de côté le menu détail. L'exposé y gagne certainement en relief. Plusieurs traits nouveaux distinguent avantageusement cette grammaire de ses prédécesseurs. Tout d'abord, l'histoire du système phonétique du russe est exposé suivant la méthode phonologique dont l'auteur use avec mesure et discernement sans jamais donner dans des abstractions anti-historiques. Ensuite, une bonne connaissance du finnois et des langues baltiques a permis à l'auteur d'utiliser les anciens emprunts que ces langues ont faits au russe pour reconstruire le système phonétique du russe d'avant les premiers textes. Deux tableaux rendront

de grands services : un tableau chronologique des anciens textes russes du XIe au XIVe siècle, avec leurs éditions et les études dont ils ont fait l'objet (pp. 30-67), ainsi qu'un tableau, également chronologique, des changements phonétiques que le russe a subis du IXe au XVIIe siècle (pp. 153-154). Le livre se limite à l'histoire du russe proprement dit et laisse de côté toute la préhistoire slave commune. Tel quel, ce premier volume représente le guide le plus sûr qu'on puisse mettre entre les mains de l'étudiant. B. O. U.

II. — HISTOIRE

Monumenta Ucrainae Historica, vol. I (1075-1623). Collegit Metropolita Andreas Szeptyckyj. Rome. Édition de l'Université Catholique Ukrainienne 1964 in-4, 350 p.

Le premier volume du recueil des documents se rapportant à l'Ukraine préparé par le Métropolite André Szeptyckÿj en collaboration avec le P. Cyril Korolevskyj contient 523 nos. Le premier document daté de l'année 1075 est une lettre du Pape Grégoire VII au Grand Duc Izjaslav de Kiev. Le deuxième est un appel du pape Alexandre IV au prince Daniel de Halyč de rentrer dans l'obédience de Rome. Quatre documents se rapportent au XVe siècle. Les autres s'échelonnent de 1529 à 1623. Certains documents sont publiés in extenso, pour d'autres il n'a que des titres. Les textes sont en latin, en polonais ou en italien. Il y a de nombreux rapports d'Ignace Possevin, envoyé du pape en Pologne au cardinal Comensi et des instructions du cardinal Aldobrandini aux nonces Malespina et Rangonus à Varsovie ainsi que des documents concernant l'Union de Brest. Le dernier document mentionné est le rapport du métropolite Rutskyj sur l'assassinat de l'évêque de Polock Josaphat Kuncewycz. Les éditeurs se proposent de faire paraître un deuxième volume du tome I.

P. K.

P. Irenaeus J. Nazarko O. S. B. M. — Metropolitae Kiovienses et Halicenses. (Analecta. O. S. B. M. Série II, volume XIII). Rome, PP. Basiliani, 1962 ; in-8, 271 p.

Le père Irénée Nazarko donne dans cet ouvrage une série de biographies des métropolites de Kiev unis à Rome depuis le Concile d'Union de Brest (1596) jusqu'à la suppression de la métropolie unie sous Nicolas I en 1838. La deuxième partie est consacrée aux métropolites unis de Galicie qui résidaient à Lvov, diocèse érigé en 1807, dont le dernier titulaire est Mgr Joseph Slipyj qui fut de longues années en exil en Sibérie sous les Soviets et qui, rentré à Rome, y réside actuellement. — Chaque biographie est accompagnée d'un portrait. Notons le chapitre consacré au métropolite André Szeptyckyj qui durant 44 ans dirigea l'archidiocèse de Galicie. Sa famille avait donné à l'Église deux évêques et deux métropolites. Mgr André Szeptyckyj a été un des plus grands prélats de rite oriental et défenseur de son peuple (1864-1944). P. K.

Igor Smolitsch. – Geschichte der Russischen Kirche 1700-1917. I. Band. (Studien zur Geschichte Osteuropas, IX). Leyde, Brill, 1964 ; in-8, LVII-734 p., fl. 96.

Demosthenes Savramis. – Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie. (Oekumenische Studien, VI). Leyde, Cologne, Brill, 1964 : in-8, 118 p., fl. 18.

Pour la première fois sans doute un Russe orthodoxe édite une histoire volumineuse et fort documentée, quoique partielle de son Église dans une langue occidentale. Cette œuvre qui embrasse la période du XVIIIe-XXe siècle et dont on présente ici la première moitié est le résultat d'études prolongées dans les meilleures sources. Le point de départ est le moment de la transformation profonde qui fut imposée à l'Église russe par Pierre le Grand et continuée par ses successeurs suivant des lignes plus ou moins droites. C'est le problème des rapports entre l'Église et l'État qui domine et pénètre toutes les autres questions de la vie ecclésiastique et qui avait reçu de la part de cet empereur une solution dont les répercussions multiples forment comme autant de jalons de ce volume hautement intéressant. Après une introduction générale où l'A. décrit d'abord les influences du développement politique de la Russie sur l'Église aux XVIIIe-XXe siècles et ensuite les sources et la littérature très abondante de cette période synodale, il étudie en cinq longs chapitres l'érection de cette Église d'État (Pierre le Grand, l'administrateur Stefan Javorskij, le Règlement ecclésiastique et l'érection du Saint-Synode, son organisation et son activité sous Pierre le Grand), l'Église et l'État (la position de l'empereur envers l'Église, les compétences du Saint-Synode et ses mutations, l'Oberprokuror, la politique ecclésiastique du gouvernement, la question des biens de l'Église), le gouvernement éparchial (son organisation, l'épiscopat), le clergé paroissial (sa formation, sa situation dans la législation civile, ses relations avec la hiérarchie, son entretien matériel, sa situation sociale, le clergé militaire, celui de la cour et des Russes à l'étranger), l'enseignement ecclésiastique et ses réformes successives de 1808/14, 1839, 1867/9, 1884, 1910/1. Une série de tableaux de noms et de chiffres se rapportant à chaque chapitre illustrent d'une façon synoptique l'excellent exposé. Le tout est suivi d'un index des matières et des personnes. Le IIe volume traitera de la pastorale, des efforts de relèvement moral et religieux, de l'activité missionnaire, de la position prise par l'Église vis-à-vis des vieux-croyants, de l'historiographie et du développement des sciences théologiques. La clef de voûte dans le système inauguré par Pierre le Grand fut toujours l'empereur, protecteur et chef né de l'Église, gardien de l'Orthodoxie, conservateur de ses dogmes. Théoriquement sa position ne fut jamais précisée. Il eut à son service le Saint-Synode copié sur le système protestant prussien et surveillé par l'Oberprokuror, l'avocat des intérêts de l'État. De fait, l'absolutisme du tsar ne pouvait tolérer un trône en face du sien. Le Saint-Synode avait aussi juridiction sur les non-orthodoxes. Les Oberprokurors Protasov (1836-1855) et Pobedonoscev (1880-1905) qui comptent le maximum d'années de service ont aussi marqué plus profondément leur temps ; le dernier eut encore dix successeurs de 1905-1917, années de convulsions et de réformes ratées qui annonçaient la catastrophe prochaine. L'A. s'est efforcé de donner une

appréciation objective des faits, des phénomènes et des nombreuses personnalités caractérisées, au risque, comme il l'avoue, de ne pas trouver l'agrément de tous les chercheurs. (Celui qui est un peu familier avec la situation de l'Église en Grèce où elle est encore l'unique Église orthodoxe d'État dans le monde actuel, ne peut s'empêcher, en étudiant ce livre, de retrouver des situations et des phénomènes analogues ou opposés à ceux de l'Église russe pendant la période synodale. L'œuvre est une traduction du russe. C'est sans doute pour avoir été dictée par un russe que cette traduction contient une orthographe fautive très fréquente, *Pratasov* au lieu de *Protasov*. D'autre part il était inévitable que quelques coquilles dans la transcription des titres russes des nombreux livres et articles ne soient point repérées par l'œil vigilant des correcteurs. Quelques petites remarques : le sigle VE (p. 221, note 227) manque dans la liste de p. LIV. Pour l'expression *Beisitzer* (p. 165), on aurait préféré *Assessor* (russe-allemand-latin). Au lieu de « Gebieter » (p. 166) il faut lire sans doute « Gebietet », (slavon : *Povelite*, grec : *Kelevsate* ce qu'il faut traduire par : *Permettez*) dans le cérémonial impérial et ecclésiastique. Le dernier siège de l'archevêque Arsenij Stadnickij (exilé et mort en 1936 au Turkestan) fut Novgorod (p. 724). La petite revue publiée par la *Počaevskaja Lavra* s'appelait *Russkij Inok* (et non *Inok*, p. 524, note 262).

L'étude de M. Savramis est une réimpression complétée de cinq articles parus dans la revue *Kyrios* (Kiel) en 1962 et 1963 sous les titres : La naissance d'une conscience œcuménique. Sur le chemin d'Amsterdam, Les six années critiques de 1948-1954, Entre Evanston et la Nouvelle Delhi, Orthodoxie et Œcuménisme dans le passé et dans l'avenir. Il y a ajouté comme appendice : « L'Église grecque orthodoxe et le IIe concile du Vatican », parus dans *Christenheit in Bewegung*, publié à Hambourg par P. Meinhold et O. Roegele en 1964. L'A., qui s'efforce depuis plusieurs années de faire connaître la théologie grecque actuelle à l'étranger (cfr *Irén.*, 1963, p. 148 s.), étudie ici les vicissitudes de la collaboration grecque à l'œcuménisme depuis l'encyclique du patriarcat de Constantinople de 1920 qui envisageait uniquement une collaboration dans le domaine pratique et social. Cette attitude fut souvent défendue par les théologiens orthodoxes grecs. M. Savramis est d'avis qu'elle « est impossible et contradictoire en soi. Dans le domaine social, l'Église orthodoxe est bien en retard et ne peut guère présenter quelque chose ; dans le domaine économique elle a été toujours débitrice tandis que dans le domaine dogmatique elle aurait beaucoup à donner ». Tout cela suppose aussi un renouvellement de l'Église en Grèce où « jusqu'ici les problèmes œcuméniques ne dépassaient guère les cercles des professeurs de théologie des deux universités. Quelques évêques qui s'occupent de ce thème, en arrivent à un jugement négatif sur le Conseil mondial des Églises. Le mouvement œcuménique est encore inconnu dans des larges couches de la population grecque et il y a encore aujourd'hui des hommes simples qui distinguent d'un côté les catholiques et les protestants et de l'autre les chrétiens, c'est-à-dire les Orthodoxes ». Tout cela à cause du défaut d'éducation œcuménique (p. 93). L'A. relève aussi qu'« il reste encore beaucoup à faire si l'on pense entre autres au fait que les rapports avec les frères de l'Église catholique romaine qui se trouvent si proches des orthodoxes dans les questions de foi, sont encore si mauvais » (p. 95).

D. I. D.

Konrad Onasch. — Einführung in die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen. (Sammlung Göschen, Band 1197/1197a). Berlin, Walter de Gruyter, 1962 ; in-16, 291 p., DM. 5,80.

L'A., prof. à l'université de Halle, a écrit un petit ouvrage dense d'informations sur tout ce qu'on est en droit de savoir sur les Églises orthodoxes (et cinq pages sur les Églises unies), principalement en ce qui concerne le monde slave. Il dépasse de loin Janin par l'exactitude et la mise au jour du matériel, mais surtout par la sympathie et l'esprit œcuménique qu'il montre en traitant ce sujet. Son objectivité et son souci de donner une phénoménologie complète de l'aspect historique de ces Églises (*Tatsachenforschung :* même le droit canon ne manque pas), fait de ce livre un complément très utile d'autres ouvrages dans la ligne de « *L'orthodoxie* » d'Evdokimov. Il est à souhaiter qu'on complète bientôt cette collection par des ouvrages semblables sur les autres Églises d'Orient. D. A. D.

Peter F. Anson. — Bishops at Large. Londres, Faber and Faber, 1964 ; in-8, 593 p., ill., 70.

Tandis que l'œuvre du Rév. H. Brandreth sur les *Episcopi Vagantes* (cfr *Irén.*, 1962, p. 306) ne présentait qu'un canevas du fouillis inextricable des *by-paths* ou parasites de la vie ecclésiastique des XIX[e] et XX[e] siècles, l'ouvrage présent permet de s'orienter d'une manière satisfaisante dans ce dédale des sous-produits de la vie sacramentelle de l'Église. Les six premiers chapitres fournissent une biographie des initiateurs de cette progéniture épiscopale ou du marché noir en ordres épiscopaux : J. Ferrette, J. Overbeck, T. Hatherly qui avaient rêvé d'une fondation d'une Église orientale autocéphale en Angleterre pour contrecarrer l'influence de la papauté, A. Phillipps de Lisle qui préparait par son *Order of Corporate Reunion* une Église uniate anglicane, J. R. Vilatte (alias Mar Timotheos, Old Catholic Archbishop of North America and First Primate of the American Catholic Church), père d'une vingtaine d'Églises ou dénominations, U. Vernon Herford (Mar Jacobus) et A. Harris Mathew aussi fécond en progénitures ecclésiastiques que Vilatte. Les chapitres suivants (VII-XI) sont consacrés aux nombreuses Églises qui se réclament de la succession de Ferrette, de Vilatte, de Mathew, au Catholicat de l'Ouest et de ses Églises associées, enfin aux Églises mixtes qui prétendent aux titres d'« apostolique », « catholique » ou « orthodoxe ». Une abondante bibliographie (rangée d'après les chapitres), des Index des Églises et des organisations, des noms des personnes et des lieux termine ce volume écrit avec beaucoup d'objectivité et cette pointe d'humour qui pallie les nombreuses faiblesses de l'esprit humain auxquelles on doit la naissance du phénomène en question. Pour plusieurs de ces fondateurs les ordinations clandestines « universellement valides » et plusieurs fois répétées étaient un moyen — comprise à leur façon — de procurer l'union des Églises, pour d'autres une méthode pour s'opposer à l'« esclavage du Vatican », d'autres encore y trouvaient l'occasion d'y satisfaire leur besoin de titres pompeux. Leur origine souvent vieille-catholique ou syro-jacobite les y aidait. Presque tous étaient obsédés par la question de la validité. Tout l'exposé est fort bien documenté et très détaillé pour tout ce qui concerne

les pays anglo-saxons. L'A. fait remarquer que déjà John Wesley avait obtenu l'ordination sacerdotale de quelques-uns de ses ministres par l'évêque grec Erasmos d'Arkadia en Crète, réfugié en Angleterre. Toutefois celui-ci avait refusé de procéder à une consécration épiscopale.

D. I. D.

Eranos Jahrbuch 1958 (Band XXVII). Mensch und Frieden. Zürich, Rhein-Verlag, 1959 ; in-8, 500 p.

Eranos Jahrbuch 1959 (Band XXVIII). Die Erneuerung des Menschen. Ibid., 1960 ; in-8, 508 p.

A plusieurs reprises déjà, *Irénikon* a présenté les volumes qui réunissent les conférences faites lors des célèbres *Eranos-Tagungen*. Des savants de différents pays et de traditions diverses s'y penchent sur le mystère de l'esprit humain. De très grands noms témoignent de nouveau de la qualité de cette recherche : Erich NEUMANN, psychologue, Henri CORBIN, iraniste, Mircea ELIADE, historien des religions, Gershom SCHOLEM, spécialiste de la mystique juive, Ernst BENZ, historien, Adolf PORTMANN, biologiste etc. En 1958, ils étudièrent le thème de la paix. La paix n'est pas seulement une absence de guerre, mais elle a un sens beaucoup plus profond en tant qu'elle est une des aspirations fondamentales de l'homme. La réunion de 1959 aborda le thème de la rénovation, du renouvellement de l'homme. Ici encore nous nous trouvons en présence d'une réalité archétypale de l'existence humaine, où surgit en même temps pour nous l'énigme de l'origine et de l'arrière-fond des liaisons entre Dieu et l'homme. On ne saurait évidemment résumer toutes les richesses contenues dans ces volumes en quelques lignes. On regrette tout de même un peu l'absence d'exposés qui mettraient en lumière le point de vue typiquement chrétien au sujet de ces thèmes.

D. M. v. P.

Propyläen Weltgeschichte. Bd. V : **Islam. Die Entstehung Europas.** Herausgegeben von Golo Mann und August Nutchke. Francfort, Ullstein, 1964 ; in-4, 723 p., DM. 90.

Le Ve tome de l'Histoire Universelle « Propiläen » qui doit comprendre 10 volumes, est consacré à l'Islam et à la formation des États européens. La première partie du volume, due au professeur Gustav-Edmund GRUNEBAUM de l'Université de Californie traite des origines de l'Islam, de la vie et de l'enseignement de Mahomet, de l'expansion du monde islamique, de son organisation religieuse et politique, de ses subdivisions ainsi que de la science et de la littérature dans les divers pays musulmans. L'exposé se termine par la fin du Khalifat et l'invasion mongole au XIIIe siècle. L'A. étudie avec beaucoup de précision les différents monvements qui se sont formés à l'intérieur de l'Islam durant cette longue période et le rôle joué par lui dans l'histoire de l'Europe. La deuxième étude, due au professeur Berthold RUBIN de l'Université de Cologne présente un aperçu assez bref, mais succinct de l'histoire de Byzance depuis le VIIe siècle jusqu'à la chute de l'Empire d'Orient. L'A. étudie les grands faits religieux et politiques tels que l'iconoclasme, la mission slave, la rupture entre

l'Orient et l'Occident et l'œuvre des diverses dynasties byzantines. Dans le chapitre suivant Werner PHILIPP, professeur à l'Université libre de Berlin nous présente les faits les plus importants de l'histoire de la Russie depuis la formation de cet état jusqu'à la fin du XVI[e] siècle. Là aussi, comme dans les deux études précédentes, une place importante est réservée aux mouvements religieux. Passant à l'étude de l'Occident au moyen âge, Auguste NUTSCHKE, professeur à la Haute École technique de Stuttgart nous montre comment se sont formés les grands états chrétiens européens. L'A. met en avant l'importance des éléments unificateurs parmi lesquels la papauté occupe une place importante. François Louis GANSHOF de l'Université de Gand nous décrit les changements intervenus au moyen âge dans la vie politique, religieuse et sociale de l'Europe. Dans son étude sur les croisades il étudie les rapports entre l'Islam, Byzance et les nations occidentales. Les grands mouvements religieux de moyen âge sont présentés dans le chapitre dû au professeur Arno BORST de l'Université d'Erlangen-Nurnberg. Enfin un aperçu général du XIV[e] siècle en Europe nous est donné par le professeur MYERS de Liverpool. Une reprise des principaux faits historiques par décades de 510 à 1419 faite par le professeur Georg MEERWEIN apporte à cet ensemble de tableaux un fond chronologique précis. Ce V[e] volume de l'Histoire Universelle se présente donc comme une synthèse originale et suggestive de cette période si riche et variée. Il est abondamment illustré et contient, en dehors de nombreuses reproductions de documents historiques, des cartes en couleur. P. K.

Franz Dölger. — Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453. 4 Teil : Regesten von 1282-1341. 5. Teil (Schluss) : Regesten von 1341-1453. (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der Neueren Zeit. Reihe A : Regesten. Abteilung I.). Munich et Berlin, C. H. Beck, 1960 et 1965 ; in-4, XXX-165 et XXXII-138 p. ; chaque fasc. DM. 60.

Grâce à la collaboration effective du Dr. Peter Wirth, cette œuvre de base de l'histoire de l'empire byzantin et de sa chancellerie est arrivée à son terme. Notre revue en avait signalé en 1933 (p. 290 s.) les trois premiers fascicules parus en 1924, 1925 et 1932. L'introduction qui se trouve en tête du 4[e] fascicule explique les multiples raisons du retard et la technique et la méthode suivies pour l'énoncé des regestes. Ceux-ci se présentent surtout comme un vaste champ de ruines de l'*Urkundenwesen* byzantin où la grande masse sont des *deperdita* attestés ailleurs. Dans l'introduction au 5[e] fascicule l'A. brosse en quelques lignes l'histoire de la décadence progressive de l'empire byzantin telle qu'elle se reflète dans ses diplômes analysés ici. Son prestige s'abaisse graduellement au fur et à mesure de l'encerclement et des humiliations que lui imposent les puissances latines, slaves et ottomanes tandis que les discordes intérieures en font un jouet de ses adversaires. Sous des titres pompeux, les diplômes de l'empire décadent prennent les formes d'actes privés. On est frappé par la proportion très grande occupée par les diplômes conservés ou relatifs à la Sainte Montagne de l'Athos. Dans le 4[e] fascicule qui n'embrasse qu'une période de soixante ans, sur un total de près de 780 actes, 260 concernent

le Mont Athos (parmi lesquels une centaine de pièces originales dont une vingtaine de faux) ; le dernier fascicule présente près de 700 actes dont 140 sont relatifs à l'Athos avec 80 diplômes originaux et 14 faux. Ainsi on arrive à un total de 400 actes athonites au sens large et 180 originaux inventoriés à l'Athos pour les années 1282-1453. Les diplômes originaux conservés ailleurs (à Patmos et Athènes, en Italie, Espagne, France et Amérique) ne sont que quelques dizaines. Surtout le voyage effectué par l'A. à l'Athos en 1941 pendant l'occupation allemande avait procuré une bonne moisson de photographies de ces diplômes qui ont occasionné déjà une longue série d'études de première main relatives à la diplomatique byzantine. L'Académie de Bavière possède des photos de beaucoup de diplômes analysés ici. On peut remarquer que la transcription des mots et noms russes n'est pas uniforme. Ainsi il fandrait lire : *cělitelja* à Akty Ross., *Slavjan i sosědnich, Častj I : Menšie archivy* à Makušev, *Gramoty* à Jakov. Gram., *od kraja* à Lask. Princ., *v svjatoj zemlě i na Sinaě* à Tsagareli, *Golubinskij* à Gol. Ist., *svjazannych s vizantijskimi* à Maslev Monet. ; au lieu de *Loparev Provost.*, il faudrait lire *Loparev Pravosl.* (deux fois). L'expression *Minoritenabt* pour le grec *Minourion higoumenos* (chez Jean Cantacuzène ; fasc. 5, p. VI, n. 4) surprendra au moins les franciscains. La traduction *ruhesitz* (n°s 2213 et 2215) ou *erholungsstätte* (n° 2626) pour *hisychastirion* est bien inadéquate. L'Athos et la Grèce possèdent encore plusieurs de ces établissements monastiques. Au n° 2342 *erzpriester* et *weihe* (pour *archierevs* et *sphragis*) devraient être remplacés par *bischof* et *bestätigung*. Le n° 2448 auquel on renvoie dans les n°s 2446s. manque ; il s'agit sans doute du n° 2449. A cet instrument de travail si précieux la maison d'édition C. H. Beck a mis tous les soins possibles. On prépare activement la réédition mise à jour des trois premiers fascicules et des *Register* de l'œuvre entière. D. I. D.

Steven Runciman. — The Fall of Constantinople 1453. Cambridge, University Press, 1965 ; in-8, 256 p., 35/—.

St. Runciman, auteur d'une histoire des Croisades en trois volumes, de livres sur les « Vêpres Siciliennes » et l'Empereur Romain Lécapène, consacre sa dernière étude à la chute de Byzance. Dans un récit très vivant et plein de détails, il nous présente l'Empire d'Orient à la veille de sa ruine et le sultanat turc en plein épanouissement. Il s'arrête sur les négociations pénibles avec l'Occident pour obtenir une aide et sur leur échec. Les préparatifs du siège et de la défense de la ville, le rôle des Vénitiens et des Génois, les initiatives de l'empereur Constantin et de ses généraux et l'encerclement progressif de la capitale par les Turcs sont décrits presqu'au jour le jour. Nous assistons à une tragédie dont l'issue est inéluctable. L'A. nous donne après le récit de la prise et du sac de la ville, des précisions sur le sort des vaincus, sur l'impression que la fin de l'Empire d'Orient a produite en Europe et sur ses conséquences politiques et culturelles. Dans un appendice, il indique les sources et donne quelques détails sur le sort des églises chrétiennes de Constantinople après la conquête musulmane. — Une bibliographie, un index, une carte, des gravures et des croquis complètent ce tableau historique. P. K.

Francis Dvornik. — The Slavs in European History and Civilisation. New Brunswick. — New Jersey, Rutgers, 1962 ; in-4, 688 p. 15 dl.

Le nonveau volume que le professeur Fr. Dvornik consacre à l'histoire et à la civilisation du monde slave fait suite à son livre intitulé : *The Slavs, their early history and civilisation,* paru à Boston en 1956. L'A. y avait étudié les questions se rapportant à l'origine des Slaves et à leur civilisation jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Dans le présent volume l'A. tout en reprenant dans le premier chapitre les grandes lignes de la première étude et en donnant un tableau de l'Europe vers le XIIIe siècle, nous montre le développement historique des peuples slaves et de leur civilisation du XIIIe s. jusqn'à la fin du XVIIe s. Il nous donne à la fin un aperçu très bref de la vie de ces peuples aux XVIIIe et XIXe ss. La tâche que s'était imposée l'A. était, d'après ses propres dires, très difficile, la période étudiée présentant une infinité de rapports changeants entre les pays slaves et leurs voisins et une interpénétration constante des courants culturels. Tout en gardant le principe chronologique, Fr. D. étudie séparément les événements politiques et les courants d'idées. Il commence par l'exposé des événements en Bohême et en Pologne aux temps des derniers Premsyslides, puis il continue par l'étude des relations entre ces pays, l'Empereur Louis IV et la Papauté. Un chapitre est consacré au temps de Charles IV Empereur d'Allemagne et roi de Bohême et à Cazimir le Grand. L'analyse de l'histoire de la Serbie et du deuxième royaume de Bulgarie nous montre que ces deux pays étaient placés entre deux influences : Occident et Orient, Rome et Byzance. Cela amène l'A. à étudier l'organisation politique des États slaves au moyen âge et leur culture. La réforme tchèque du XVe siècle et ses suites font l'objet d'une étude à part. Le récit de la formation du Grand-Duché de Moscou amène un exposé des relations polono-russo-lituaniennes et de celles entre la Pologne, la Prusse et les Ordres germaniques. — L'A. poursuit par l'étude de la Renaissance en Occident et de ses échos dans le monde slave au XVe et XVIe siècles et par un exposé des changements intervenus dans la vie et la structure sociale des pays slaves de l'Ouest, du Sud, et en Russie. La « Réforme » et ses progrès en Pologne et en Bohême sont étudiés de près ainsi que la « Contre Réforme ». L'A. consacre plusieurs chapitres aux relations entre la Pologne, la Lituanie et la Russie au XVIIe siècle, aux « Temps des Troubles » et sous les premiers Romanov et à la naissance de l'Ukraine. Tout en acceptant les grandes lignes de l'exposé fait par l'auteur on peut se demander, si vraiment l'idée d'unité du monde slave a été de tout temps aussi forte qu'il l'affirme. A la fin du volume, l'A. donne une bibliographie à notre avis nn peu trop détaillée qui occupe 70 pages. — On peut regretter que la dernière période qui va de la fin du XVIIe siècle à nos jours soit abrégée à l'extrême et que nous n'apprenons rien sur la culture russe et la culture des autres pays slaves au XIXe siècle. L'auteur l'explique par le fait que cette période est connue en Occident, mais sans elle le tableau reste incomplet. P. K.

Studien zur Älteren Geschichte Osteuropas. II. Teil, redigiert von Heinrich Felix Schmid. (Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas. III). V. Graz-Cologne, Hermann Böhlaus, in-8, 200 p.

Le deuxième fascicule des Études de l'Histoire ancienne de l'Europe Orientale est consacré au cinquantième anniversaire de l'Institut pour l'étude de l'Histoire de l'Europe Orientale de l'Université de Vienne. Le rédacteur dn fascicule, prof. F. Schmid, nous présente les résultats des recherches historiques sur l'Europe Orientale en Autriche durant les 50 dernières années. Cet exposé est suivi d'un rapport sur l'activité du Séminaire durant les années 1907-18. Une très intéressante étude est consacrée par H. BENEDIKT à François de Miranda (1751-1816), vénézuélien qui a pris part aux guerres en Amérique et en Europe, fut un grand voyageur et joua un rôle important dans la vie de son pays. Il entreprit en 1786 un voyage en Russie et d'où il rapporta des observations fort variées et pénétrantes. — Grégor CREMOSNIK donne des précisions sur l'emploi de l'écriture dite « minuscule diplomatique » en Serbie au moyen âge et jusqu'au milieu du XVe siècle. I. DUJÇEV analyse le Vieux Codex « du monastère de Saint Jean le Précurseur » près de Serrai qui a été retrouvé dans la bibliothèque de l'Université de Prague. Hans HOLM nous présente le récit du voyage de Vienne à Cherson de J. Ph. B. Weber en 1787. — La valeur historique des derniers documents littéraires byzantins est attestée par H. HUNGER. E. von IVANKA rappelle l'origine de l'exclamation « Haro ». W. LEITCH analyse le célèbre texte vieux polonais « Urkunde Dagome Judex ». Le plus ancien code de justice de la ville de Kranj (1517-20) est présenté par J. ZONTAR. — Dans la même collection ont paru un volume de G. PLASCHKA « Von Palacky bis Pekar » et le premier fascicule des Études de l'Histoire Ancienne de l'Europe Orientale.

P. K.

Bertold Spuler. — The Golden Horde. Die Mongolen in Russland. 1223-1502, 2e édition augmentée. Wiesbaden. Harrassowitz 1965 ; in-8, 638 p., DM. 74.

Le présent volume est une réédition anastatique du livre paru aux mêmes éditions en 1943, augmentée de notes et d'indications bibliographiques supplémentaires. — L'A. étudie d'abord l'histoire de la Horde d'Or suivant les règnes des Khans, puis revient systématiquement aux différents aspects de la vie de l'État mongol de la Volga, en consacrant des chapitres à la religion, aux fonctions et droits du chef de la Horde d'Or, aux différentes classes de la population, à la langue, à l'organisation du gouvernement, aux lois, à l'armée, à la vie économique et aux sciences et arts. L'exposé est constamment appuyé par des références aux textes qui sont repris dans la bibliographie. L'A. donne une somme de toutes les connaissances que nous possédons sur la Horde d'Or. Il y a des réserves à faire à propos de l'affirmation catégorique de l'A. que le prince Michel de Tchernigov, considéré par les Russes comme martyr de la foi, a été tué uniquement pour des motifs politiques. La bibliographie comporte 612 numéros et est suivie des registres de noms, de localités et de sujets.

P. K.

Geschichte der Kultur der alten Rus'. Die vormongolische Periode. Hrg. von B. D. GREKOW und M. L. ARTAMONOW. Bd. II. **Gesellschaftsordnung und geistige Kultur,** hrsg. von N. N. WORONIN

und M. K. KARGER. Éd. allemande de Bruno Widera. Berlin, Akademie-Verlag 1962 ; in-8, VIII — 492 p., 194 ill., 56 tables, DM. 68.

La traduction allemande du premier volume *(Culture matérielle de la Rus')* de cet ouvrage collectif parut en 1959 (cfr *Irén.* 1963, 157). Le présent volume complète avantageusement le précédent. Il comporte douze chapitres rédigés par les historiens soviétiques et présentant les aspects juridiques, sociaux, religieux, linguistiques et artistiques de la Russie médiévale. En conclusion figure une étude résumant le développement de cette culture du Xe au XIIIe siècle. Comme le souligne l'éditeur allemand, la valeur de cette publication consiste entre autres, à apprendre au lecteur occidental le rôle joué par le peuple, particulièrement en ce qui concerne l'État de Kiev, dans le processus culturel. Ce dernier ne fut pas entravé par les péripéties politiques subies par cet État au cours des siècles. — De nombreuses illustrations et tableaux mettent en valeur le patrimoine culturel de la Rus', surtout dans le domaine de l'architecture ecclésiastique et de la décoration des églises. D. H. C.

Byzantino-Bulgarica I. — Sofia. Éditions de l'Académie des Sciences de Bulgarie, 1962 ; in-8, X-366 p.

L'Académie des Sciences de Bulgarie présente une nouvelle série de publications traitant « des problèmes de l'histoire et de la civilisation de l'Empire byzantin, de la Bulgarie médiévale et de leurs rapports réciproques ». Parmi les articles de ce premier volume, rédigés pour la plupart en français, relevons l'étude de l'historien D. ANGELOV, rédactenr en chef de la revue, sur « La Byzantinologie en Bulgarie et ses récentes acquisitions », excellente introduction bibliographique, depuis les Zlatarski et Mutafčiev jusqu'aux auteurs des *Fontes graeci historiae bulgaricae* (cfr *Irén.* 1961, p. 437). A la contribution d'Iv. SNEGAROV, « Sources sur la vie et l'activité de Clément d'Ochrida », où l'on appréciera en annexe le texte supposé de la vie slave perdue de Clément, ajoutons que MILEV a donné une traduction bulgare annotée de cette vie. (*Teofilakt Ohridski. Žitie na Kliment Ohridski.* Sofia 1955). Citons enfin les deux lettres publiées et commentées par R. BROWNING : *Unpublished correspondence between Michael Italicus, Archbishop of Philippopolis, and Theodore Prodromos.*
D. T. H.

Livres reçus

ALGISI, L., *Johannes XXIII.* Mit 20 Fotos auf Tafeln. Munich, Hueber, 1960 ; in-8, 360 p.
— *Jean XXIII.* Préface de Daniel-Rops. Paris, P. Lethielleux, 1961 ; in-8, 322 p.
ARANA, A. I., *Tendencias actuales en eclesiologìa y Concilio Vaticano II.* Extr. de « Lumen », 13 (1964).
ARCY, E. d', *Plaidoyer pour la liberté de conscience.* Avant-propos de

Ch. Baladier. (Col. « In Domo Domini »). Paris, Éd. Saint-Paul, 1964 ; in-8, 182 p.

BARAN, A., *Eparchia Maramorošiensis eiusque unio*. Analecta OSBM, II, I, vol. XVIII. Rome, 1962 ; in-8 ; XII + 108 p.

BARTSCH, H. W., *Wachet aber zu jeder Zeit*. Entwurf einer Auslegung des Lukasevangeliums. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, 1963 ; in-8, 124 p.

BELLET, M., *Ceux qui perdent la foi*. (Coll. « Christus ») 17. Paris, Desclée, 1965 ; in-8 ; 166 p.

BILLAULT, S., *Du signe au synthème — Du symbole au sacrement*. Paris, Spes, 1965 ; in-12, 170 p.

BIOLLEY, O., *Une âme d'élite Mère Hélène de Burlet*. Tournai, Desclée, 1964 ; in-8, 264 p.

BIRD, Th. E., *Patriarch Maximos IV Saygh*. (Coll. « The men who make the Council »). Notre-Dame, Univ. of N. D. Press, 1964 ; in-8, 44 p.

BRETAGNE, G. de, *Pastorale fondamentale*. Tournai, Desclée, 1964 ; in-8, 496 p.

BRIDGEMAN, Ch. Th., *The Episcopal Church and The Middle East*. Foreword by A. C. Mc Innes. New York, Morehouse-Gorham, in-8, 40 p.

BUZENKO, V., *Pustynyk na zelenim klyni*. Povistka dlja molodi. Prudentópolis (Brésil), Éd. des Basiliens, 1961 ; in-8, 126 p.

CERAM, C. W., *Le secret des Hittites*. Coll. « D'un monde à l'autre ». Paris, Plon ; in-12, 304 p.

CEUPPENS, P. F., *De Sacramentis*. Theologia biblica V. Turin, Marietti ; in-8, XVI-446 p.

CHARRY, J. de, *Sainte Madeleine-Sophie*. Service d'Église. Tournai, Casterman, 1965 ; in-8, 214 p.

CHRISTOU, P. K., *'Η ὑμνογραφία τῆς ἀρχαϊκῆς 'Εκκλησίας*. Thessalonique, 1959 ; in-8, 53 p.

CLARKE, J. G., *L'enjeu chrétien au Proche-Orient*. (Coll. « Le poids du jour »). Paris, Centurion, 1965 ; in-12, 160 p.

CONSTANTELOS, D., *An old faith for Modern Man*. The Greek Orthodox Church, its History and Teaching. 2e éd. New York, Greek Orth. Archdiocese, 1964 ; in-12, 72 p.

DAILLIEZ, P., *Les rubriques de la Messe* I, II, III. 8e éd. Bruges, Biblica, 1963 ; in-16 ; 24 + 54 + 54 p.

DALEZIOS, E., *'Ο ἐν 'Αθήναις καθεδρικὸς ναὸς τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ 'Αρεοπαγίτου* (1865-1965) *μετὰ συντόμου ἱστορίας τῶν καθολικῶν ἐνοριῶν τῆς 'Ηπειρωτικῆς 'Ελλάδος* (1830-1965). Athènes, 1965 ; in-8, 118 p., 28 pl.

DANIEL-ROPS, *Une ère de renouveau. La réforme catholique*. Les grandes études historiques. Paris, Fayard ; in-12, 570 p.

DELIALIS, N. P., *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν τῆς Κοζάνης. Γ'. 'Αργυρὰ ἱερὰ σκεύη τῆς ἐκκλησίας τοῦ ἁγίου Νικολάου Κοζάνης. Δ'. Τὰ οἰκονομικὰ τῆς ἐκκλησίας τοῦ ἁγίου Νικολάου Κοζάνης τῶν ἐτῶν* 1746-1782. Kozani, 1960 ; in-8, 72 p. + 33 pl.

Dominique St, La Vie apostolique. Textes présentés et annotés par M. H. Vicaire. Coll. « Chrétiens de tous les temps » 10. Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 216 p.

DOROTHEOS, métrop. des Iles des Princes, *'Η πορεία τοῦ Πατριάρχου*

εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ τὴν Ἑλλάδα 18 Ἰουνίου-8 Αὐγούστου 1963. Istanbul, 1964 ; in-8, 114 p., ill.

Dournes, J., *Le Père m'a envoyé.* Réflexions à partir d'une situation missionnaire. Coll. « Parole et Mission » 8. Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 254 p.

Doyere, *Saint Benoît Labre*, ermite pèlerin 1748-1783. Paris, Cerf, 1964 ; in-12, 90 p.

Duroux, B., *La psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin.* Tournai, Desclée, 1963 ; in-12, VI + 238 p.

Emery, P.-Y., *La méditation de l'Écriture.* Extr. de « Verbum Caro ». Taizé s. d. ; in-8, 32 p.

— *Le Christ, notre récompense.* Grâce de Dieu et responsabilité de l'homme. Coll. de Taizé. Neuchâtel, Delachaux, 1962 ; in-8, 136 p.

Esser, K., *Der Laie im ursprünglichen Minderbrüderorden.* Mitteilungen des Grabmann-Instituts Heft 11. Munich, Hueber, 1965 ; in-8, 20 p.

Fisher, St J., *Discours, Traité de la prière. Écrits de Prison.* Textes traduits et prés. par Jean Rouschausse. Coll. « Les Écrits des saints » Namur, Soleil Levant, 1964 ; in-12, 194 p.

Foundoulis, I. M., *Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν τῇ θείᾳ λατρείᾳ.* Thessalonique, 1965 ; in-8, 22 p.

Fytrakis, A. I., *Ἡ Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος κατὰ τὰ ἔτη* 1958 *καὶ* 1959. Athènes, 1961 ; in-8, 62 p.

— *Τὸ ἔργον τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος κατὰ τὸ ἔτος* 1960. Athènes, 1961 ; in-8, 49 p.

P. Gabriele D. S. M. Maddalena, *Catechismi di vita spirituale.* Milan, Ancora, 1962 ; in-12, 260 p.

Gantoy, Maertens, *La nouvelle célébration liturgique et ses implications.* (Paroisse et Liturgie, 69). Bruges, Biblica, 1965 ; in-8, 156 p.

Glorieux, P., *Nature et Mission de l'Église.* Un guide pour l'étude de l'Église. (Coll. « Questions actuelles : Théologie-Pastorale-Catéchèse » n° 308). Tournai, Desclée, 1963 ; in-8, 272 p.

Greenacre, Roger, *The Sacrament of Easter.* An Introduction to the Liturgy of Holy Week. Studies in Christian Worship 4. Londres, The Faith Press, 1965, in-12, 84 p.

Hamman, A., *Liturgie et apostolat.* (Coll. « L'esprit liturgique » 24). Paris, Cerf, 1964 ; in-12, 144 p.

Hang, Th., *L'Église catholique face au monde chinois.* (Coll. « Christianisme contemporain ») Paris, Spes, 1965 ; in-12, 166 p.

Hessen, *Griechische oder biblische Theologie ?* Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung. Leipzig, Koehler ; in-12, 198 p.

Hodges, H. A., *Holiness, Righteousness, Perfection.* Londres, Fellowship St Alban & St Sergius, s. d. ; in-12, 12 p.

Hodgson, L., *Church and Sacraments in Divided Christendom.* Londres, S.P.C.K., 1959 ; in-16, 48 p.

Husser, P., *Le Message marial de Lisieux.* Rôle de la Sainte Vierge la Mère du Perpétuel Secours dans l'enfance spirituelle et l'unité chrétienne. Guenange, Impr. des Orphelins-Apprentis, 1963 ; in-16, 126 p.

Huysmans, J. K., *Là-Haut ou Notre-Dame de la Salette.* Suivi du *Journal d'« En Route ».* Texte inédit étab. par P. Cogny et P. Lambert. Tournai, Casterman, 1965 ; in-12, 284 p.

JARRET-KERR, M., *The secular Promise.* Christian Presence Amid Contemporary Humanism. Londres, SCM Press Ltd, 1964 ; in-12, 224 p.

JENNI, E., *Die alttestamentliche Prophetie.* (Theologische Studien. H. 67). Zürich, EVZ-Verlag, 1962 ; in-8, 28 p.

JOHANSEN, A., *Theological Study in the Rumanian Orthodox Church under Communist Rule.* Londres, The Faith Press, 1961 ; in-8, 56 p.

—, *Theological Study in the Russian and Bulgarian Orthodox Churches under Communist Rule.* Londres, The Faith Press, 1963 ; in-8, 59 p.

KARMIRIS, I., *'Η ἐκκλησιολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου.* Athènes, 1960 ; in-8, 55 p.

KARPATHIOS, Em. I., métrop. de Kos, *Αἱ ἐν Κῷ πάλαι πότε διαλάμψασαι ἱεραὶ μοναὶ Παναγίας τῶν Καστριανῶν καὶ Παναγίας τοῦ Ἄλσους.* Athènes, 1960 ; in-8, 37 p.

KIERKEGAARD, *La difficulté d'être chrétien.* Présentation et choix de textes par Jacques Colette, (Coll. « Chrétiens de tous les temps » n° 5). Paris, Cerf, 1964 ; in-12, 310 p.

KOLITSARAS, I. Th., *'Η Καινὴ Διαθήκη. Κείμενον - Ἑρμηνευτικὴ ἀπόδοσις.* I. *Τὰ τέσσαρα Εὐαγγέλια καὶ αἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων.* II. *Αἱ Ἐπιστολαὶ καὶ ἡ Ἀποκάλυψις.* Athènes, Zoï, s. d. ; in-8, 536 et 461 p., ill.

KONSTANTINIDIS, I. Chr., *'Η Ἐκκλησία τῶν Ἀθηνῶν κατὰ τὴν τριακονταπενταετίαν* 1923-1957. Athènes, 1961 ; in-8, 101 p.

LACKO, M., *The forced Liquidation of the Union of Užhorod.* Extr. de « Slovak Studies ». Rome, Slovak Inst., 1961 ; in-8, 41 p.

LECLERCQ, J., *Wissenschaft und Gottverlangen.* Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1963 ; in-8, 340 p.

LEFÈBVRE, D. G., *La foi dans les œuvres.* (Coll. « Vie et prière »). Tournai, Desclée, 1962 ; in-12, 178 p.

LEHMANN, P. J., *Idéologie et incarnation.* Un risque actuel de l'œcuménisme. 7e Conf. Annuelle du foyer John Knox. Genève, Ass. du Foyer John Knox, 1962 ; in-12, 28 p.

LEVKOSIATIS, archim. K. S., *'Η Κυπριακὴ Βαστίλλη.* Athènes, 1961, in-8, 108 p., ill.

LINDE, H. van der, *Wat is œcumenisch ?* Roermond, Romen, 1961 ; in-8, 34 p.

MADEY, J., *Lasst uns danksagen.* Gebete aus den Eucharistiefeiern der Kirchen des Ostens. Mit einem Geleitwort von Franz Kard. König. Fribourg Br., Herder, 1965 ; in-16, 176 p.

MAERTENS, Th., *Pastorale de la Messe à la lumière de la tradition*). Paroisse et Liturgie 32). Bruges, Biblica, 1964 ; in-8, 212 p.

— *Les risques du plafonnement du mouvement liturgique* (Paroisse et Liturgie 49). Bruges, Apostolat lit., 1961 ; in-8, 72 p.

— *L'éloge des Pères* (Eccli XLIV-L), 8 ill. h. t. (Coll. « Lumière et vie » 5). Bruges, Abb. St André ; in-8, 208 p.

MAERTENS, JOULIA, GIROUD, *Le problème de l'argent en liturgie.* (Paroisse et Liturgie 55). Bruges, Biblica, 1962 ; in-8, 94 p.

MAERTENS, VAGAGGINI, *La Constitution de Vatican II sur la liturgie.* Paroisse et Liturgie 65. Bruges, Biblica, 1964 ; in-8, 44 p.

MAERTENS, FRISQUE, *Guide de l'assemblée chrétienne,* t. II & III. Tournai, Casterman, 1965 ; in-8, 268 + 250 p.

MAGDALINI, Monachi, *Θεοδώρα ἡ Πατρικια 474 μ. Χ.* Kozani, Hisychastirion Analipseos, 1963 ; in-8, 137 p.

MANTZARIDIS, G. I., *Τὸ διδασκαλικὸν ἔργον τοῦ 'Ωριγένους. Προϋποθέσεις καὶ ὀργάνωσις αὐτοῦ.* (Diss.). Thessalonique, 1960 ; in-8, 92 p.

MARTHA, Monachi, *'Ο Παπα-Νικόλα Πλανᾶς, 'ὁ ἁπλοϊκὸς ποιμὴν τῶν ἁπλῶν προβάτων.* Athènes, « Astir », 1965 ; in-8, 128 p., ill.

MASTRODIMITRIS, P. D., *'Η ἀρχαία παράδοσις εἰς τὴν ποίησιν τοῦ Σεφέρη. Κείμενα καὶ μελέται Νεοελληνικῆς Φιλολογίας,* 17. Athènes, 1964 ; in-8, 23 p.

MASSAUT, J., *La paroisse.* Réflexions et expériences d'un curé. (Paroisse et Liturgie 67). Bruges, Biblica, 1965 ; in-8, 244 p.

MEXIS, A. D., *'Η ἐν Χάλκῃ 'Ιερὰ θεολογικὴ Σχολή. 'Ιστορικὰ σημειώματα,* III. *'Επετηρίς.* Istanbul, 1957 ; in-8, 104 p.

MOUSTAKIS, V., *Βίος τοῦ 'Αγίου 'Αθανασίου τοῦ 'Αθωνίτου, Γυρισμένος στὴν ἁπλῆ γλῶσσα.* Athènes, 1964 ; in-8, 92 p.

MOLIN, MAERTENS, *Pour un renouveau des prières du prône.* (Paroisse et liturgie 53). Bruges, Apostolat lit., 1961 ; in-8 ; 182 p.

MONCHANIN, J., *Écrits spirituels,* présentés par Ed. Duperray.Paris, Centurion, 1964 ; in-12, 190 p.

MOREAU, J., *La persécution du Christianisme dans l'Empire romain.* (Coll. « Mythes et religions » n° 32) ; Paris, P.U.F., in-12, 144 p.

MORGAN, D., *Agenda for Anglicans.* Preface by Bishop Stephen Bayne. Londres, SCM Press Ltd., 1963 ; in-12, 168 p.

MURRAY, J. C., *Le problème de Dieu, de la Bible à l'incroyance contemporaine.* (Coll. « L'Église en son Temps »). Paris, Centurion, 1965 ; in-12, 144 p.

NAHALKA, St., *The Persecution of the Catholic Church in Slovakia.* Extr. de « Slovak Studies » Rome, Slovak Inst., 1961 ; in-8, 22 p.

NICOLAS, J.H., *La virginité de Marie.* Étude théol. (Collectanea Friburgensia 34). Fribourg, Ed. Univ., 1962 ; in-8, 86 p.

NIKON (RKLICKIJ), Évêque, *Žisneopisanie blažennějšago Antonija, Mitropolita Kievskago i Galickago* T. V. New York, Russian printing & Publ. House ; in-8, 336 p.

PATON, D. M., *The Parish Communion To-day.* The report of the 1962 Conference of Parish and People. Londres, S.P.C.K., 1962 ; VIII + 142 p.

PAUL VI, *Man's Religious Sense.* A pastoral Letter. Londres, Darton, 1961 ; in-8 ; 64 p.

PAUL-MARIE DE LA CROIX, *Marie et la pauvreté évangélique.* (Coll. « Vie et prière »). Paris, Desclée, 1964 ; in-12, 220 p.

PHILIPPE, M. D., *Einheit in Christus.* Das Geheimnis des mystischen Leibes. Zürich, Thomas-Verlag, 1965 ; in-12, 222 p.

POLONSKA-VASYLENKO, N., *Istoryčni pidvalyny U.A.P.C.* (Historical Background of the Ukrainian autocephalic orthodox Church). Analecta OSBM, II, I, vol. XIX ; Rome, 1964, 2e éd. ; in-8, 128 p.

POTEMRA, L. A., *Ruthenians in Slovakia and the Greek Catholic Diocese of Prešov.* Extr. de « Slovak Studies ». Rome, Slovak Inst., 1961 ; in-8, 22 p.

RABUT, O. A., *La vérification religieuse.* Recherches d'une spiritualité pour le temps de l'incertitude. Paris, Cerf, 1964 ; in-8, 112 p.

RENARD, Mgr, *Vie apostolique de la religieuse aujourd'hui.* (Coll. « Vie et prière »). Tournai, Desclée, 1962 ; in-12, 156 p.

RICHARD, L., *Dieu est amour.* (Bibl. de la Fac. Cath. de Théol. de Lyon, vol. 9). Le Puy-Lyon, Xavier Mappus, 1962 ; in-8, 216 p.

RITSCHL, D., *Athanasius.* Versuch einer Interpretation. (Theol. Studien H. 76). Zürich, EVZ-Verlag, 1964 ; in-8, 74 p.

ROBERTSON, E. H., *Die Neuentdeckung der Bibel.* (« Die Bibel in unserer Zeit) 1. Berlin, Luther. Verlag, 1961 ; in-12, 60 p.

ROMANIUK, C., *Les chemins de l'exégèse du Nouveau Testament.* Guide pratique pour les travaux personnels des étudiants. Le Puy-Lyon, Xavier Mappus, 1963 ; in-12, 70 p.

RUNCU, Prof. I., *Î̂n vremea aceea... Frescă muzicală pentru cor, soli şi orgă-pian.* Repertoriu pentru corurile bisericeşti. Bucarest, Editura Institului biblic şi de misinne ortodoxă 1960 ; grand iu-4 ; IV + 200 p.

ROOS, H. & O. L. PALLESEN, *Om Kirkebegrebet på det første Vatikankoncil.* Copenhague, Lumen, 1964 ; in-12, 96 p.

RUPP, Mgr J., *Brésil, espoir chrétien ?* (Coll. « Christianisme contemporain »). Paris, Spes, 1965 ; in-12, 196 p.

RUSCHE, H., *Femmes de la Bible témoins de la foi.* Paris, Orante, 1965 ; in-12, 176 p.

SCHMAUS, M., *Wahrheit als Heilsbegegnung.* (Theol. Fragen Heute, Bd 1). Munich, Hueber, 1964 ; in-12, 156 p.

SCHÜRMANN, H., *La prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus.* (Études théol. 3), Paris, Orante ; in-8, 118 p.

SEGELBERG, E., *Välsignelsens Kalk.* Predikningar och Föredrag hällna vid Kyrklig Förnyelses Kyrkodagar kring Nattvarden i Uppsala 1961. Saltsjöbaden, BKF, 1962 ; in-8, 268 p.

SERRAND, A. Z., *Évolution technique et théologies.* (Rencontre 68). Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 254 p.

SHAW, I. P., *Nationality and the Western Church before the Reformation.* Londres, S.P.C.K., in-8, VI + 64 p.

SORAS, A. de, *Documents d'Église et Options politiques.* Points de vue sur « Verbe » et sur la « Cité Catholique ». Paris, Centurion, 1962 ; in-12, 124 p.

STAMOS, P. G., *'Ιωάννου τοῦ Χρυσοοτόμου τριάκοντα ὀκτὼ ὁμιλίαι περὶ ἐλεημοσύνης. Εἰσαγωγή-νεοελληνικὴ ἀπόδοοις σημειώσεις.* Athènes, 1964 ; in-8, 142 p.

THOMAS D'AQUIN, S[t], *L'Homme chrétien.* Textes choisis, trad. et prés. par A. I. Mennessier. (Coll. « Chrétiens de tous les temps »). Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 264 p.

THOMPSON, K. C., *Once for all. A Study of the Christian Doctrine of Atonement and Salvation.* Studies in Christian Faith and Practice 1. Londres, The Faith Press, 1962 ; in-12, 96 p.

TSCHUDY, R., *Les Bénédictins.* Paris, Éd. Saint Paul, 1963 ; in-8, 270 p.

TSIROPOULOS, K. E., *Μυστικὸς Δεῖπνος. Σχόλια ἑνὸς σημερινοῦ στὴ θεία Λειτουργία τοῦ 'Αγίου 'Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ στὴν ἐποχή μας.* Athènes, « Astir », 1965 ; in-8, 210 p.

TUNINK, W., *Vision of Peace.* A Study of Benedictine Monastic Life. New York, Farrar, 1963 ; in-8, XIV + 332 p.

USHIMARU, Pr. Y., *Bishop Innocent founder of American Orthodoxy.* Bridgeport, Conn., Metropolitan Council, 1964 ; in-8, 44 p.

VERMES, G. *The Dead Sea Scrolls in English.* Pelikan Book. Harmondsworth, Penguin Books, 1962 ; in-12, 256 p.

VERNEY, D. V., *Public enterprise in Sweden.* Liverpool, Univ. Press. ; in-8, X + 132 p.

WESSEL, Kl., *Abendmahl und Apostelkommunion.* Recklinghausen, Bongers, 1964 ; 94 p., ill.

VIEUJEAN, J., *L'Abbé Henri Delsaute, Prêtre de Jésus.* Tournai, Casterman, 1965 ; in-8, 190 p.

VISSARION, Grigoriatis, archim., *Τὸ Μετοχιακὸν Ζήτημα τοῦ 'Αγίου Ὄρους.* Thessalonique, 1964 ; in-8, 27 p.

WYON, O., *Living Springs.* New Religious Movements in Western Europe. Londres, SCM Press, 1963 ; in-12, 128 p.

ZINKO, B., *Ridna Škola u Brasylii* (Istorično-pravnyj narys). Prudentópolis (Brésil), Éd. des PP. Basiliens, 1960 ; in-8, 244 p.

ZORAS, G. Ph. et BOUBOULIDIS Ph. K., *Βιβλιογραφικὸν Δελτίον Νεοελληνικῆς Φιλολογίας.* Α'-Ε', 1959-1963, 5 fasc. Athènes, Séminaire de philologie byzantine et néohellénique de l'Université, 1960-1964 ; 80, 78, 68, 66 et 60 p.

ZORAS, G. Ph., *'Ο Καβάφης εἰς τὴν 'Ιταλίαν. (Μελέται, κρίσεις, μεταφράσεις). Κείμενα καὶ μελέται Νεοελληνικῆς Φιλολογίας,* 18. Athènes, 1964 ; in-8, 23 p.

—, *'Ιωάννου 'Αξαγιώλου Διήγησις συνοπτικὴ Καρόλου τοῦ Ε' (κατὰ τὸν Βατικανὸν ἑλληνικὸν κώδικα* 1624). Même collection, 38. Athènes, 1964 ; in-8, 240 p.

—, *Α. Μουστοξύδης καὶ Ν. Θωμαζαῖος.* Même collection, 41. Athènes, 1964 ; in-8, 72 p.

ZORAS, G. et VELOUDIS, G., *Οἱ σπουδὲς τοῦ Μαβίλη στὴ Γερμανία, μὲ ἐπισημείωσιν περὶ τῆς ἐγγραφῆς τοῦ ποιητοῦ εἰς τὸ Πανεπιστήμιον 'Αθηνῶν. Κείμενα καὶ μελέται Νεοελληνικῆς Φιλολογίας,* 16. Athènes, 1964 ; in-8, 26 p.

Akafyst Prkrovī Precystoi Bogorodyci. « Neporuşna Stina ». Bulle (Suisse) Éd. de l'Égl. Orth. Ukr., 1965 ; in-12, 20 p.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni, II, II, vol. IV (X), Fasc. 1-2 & 3-4). Miscellanea in honorem Cardinalis Isidori (1463-1963), 2 vol. Rome, 1963 ; in-8 ; X + 570 p.

Apostolic Renewal in the Seminary, In the Light of Vatican Council II. Ed. by James Keller, Richard Amstrong. New York, The Christophers, 1965 ; in-12, 306 p.

Assemblées du Seigneur. 15 (Temps des dimanches verts 57 ; 3e Dim. après la Pent.). Bruges, Biblica, 1965 ; in-12, 104 + 90 p.

Calendarul Solia 1965. Sub îngrijirea P. Sf. Sale Valerian D. Trifa. Jackson, Mich., The Romanian Orthodox Episcopate of America, 1965 ; in-8, 252 p., ill.

Chrétiens dans l'univers. Pax Christi. (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1964 ; in-8, 230 p.

Decreto sobre el Ecumenismo. Coll. « Constituciones y Decretos del Concilio Ecuménico Vaticano II » 4. Castillon de la Plana, 1965 ; in-8, 114 p.

Decreto sobre las Iglesias Orientales Catolicas. Coll. « Constituciones y Decretos del Concilio Ecuménico Vaticano II » 5. Ibid., 1965 ; in-8, 84 p.

1965 Desk Calendar and Year Book. First edition. New York, Greek Orthodox Archidiocese, 1965 ; in-4, 104 p., ill.

L'Église des pauvres, Interpellation des riches. (Coll. « L'Église aux cent visages » 14). Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 318 p.

Gemeinsames Schaffen der Deutschen und Tschechen in Böhmen und Mähren. Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde. Sammelmappe. Heft 9-12. Munich, in-8, 48 + 123 + 40 + 98 p.

Gospoda nasego Iisusa Christa Svjatoe Evangelie ot Matfeja, Marka, Luki i Ionna. Londres, B.F.B.S. ; in-16, 234 p.

Initiation des enfants à la liturgie dominicale. IIe et IIIe partie. (« Notre catéchèse » 12 & 13). Bruges, Biblica, 1964 ; in-8, 296 + 190 p.

Jahrbuch der Anton Orel-Gesellschaft. Vienne, 1964 ; in-12, 80 p.

Kalendar « Praci » na rik Bozyj 1962-1963. Jubilejnyj Almanah. Prudentopólis (Brésil) ; in-8, 146 p.

Der Kelch des Heils. Schloss Schwanberg, 20.3-23.3, 1962. In signo crucis, 1963 ; in-8, 124 p.

Kerk en Ruimte. Hilversum, Paul Brand, 1961 ; in-8, 124 p.

Kratkij pravoslavnyj Molitvoslov. Moscou, Izd. Moskov. Patr. ; in-16, 144 p.

The Liturgy of St John Chrysostom (Byzantine Rite). Woolhampton, Douai Abbey, 1964 ; in-12, 20 p.

Liturgical Chants. Volume I : The divine Liturgies of our Fathers among the saints John Golden-mouthed and Basil the Great. Préfacé par Laurence Mancuso OFM. New Canaan, Franciscan Friars, 1962 ; in-4 ; XIV + 174 p.

Manuel de catéchisme biblique. T. III/2 : Les fins dernières. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 436 p.

Many Churches One Service. Genève, WCC, 1963 ; in-12, 72 p.

Moskau-Leningrad. Heute. Berichte und Impressionen von einer Reise. Hrg v. H. Bethke & W. Jaspert. Frankfurt, Stimme-Verlag, 1965 ; in-8, 166 p.

Ὁ Ὄρθρος τοῦ Μεγάλου Σαββάτου. Ἡ Ἀκολουθία τοῦ Ἐπιταφίου Θρήνου. Harissa (Liban), Typographie St-Paul, in-8, 72 p.

Parole de Dieu et Sacerdoce. Études présentées à S. Exc. Mgr WEBER. Tournai, Desclée, 1962 ; in-8, 306 p.

La Pastorale du dimanche dans le monde moderne (Congrès de Metz 1963). Paroisse et Liturgie 61. Bruges, Biblica, 1964 ; in-8, 88 p.

The Psalms. A new Translation. Transl. from the Hebrew and arranged for singing to the psalmody of Joseph Gelineau. Philadelphia, Westminster Press, 1963 ; in-12, 256 p.

Festschrift für Karl Heinrich Rengstorf zum 60. Geburtstage am 1. Oktober 1963. Berlin & Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1963, in-12, 112 p.

Report on the Consultation on Ecumenical Policy and Practice for Lay Christian Movements. Genève, World Alliance of YMCA, World YWCA, 1962 ; in-12, 84 p.

La Résurrection de la chair. (Coll. Foi vivante). Paris, Cerf, 1962 ; in-12, 364 p.

Retraite et vocation. Bruxelles, Centre national de vocations, 1965 ; in-12, 124 p.

Schémas d'initiation à la célébration de la messe. (Paroisse et Liturgie 57). Bruges, Biblica, 1963 ; in-8, 48 p.

The Seminarian. Volume XII, *1965.* Published by the Faculty, Alumni, and Students of Christ the Saviour Seminary. Johnstown, Pa., 1965 ; in-8, 84 p.

Silver Anniversary 1938-1963. American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese of U.S.A. Johnstown, Pa., 1963 ; in-8, 86 p.

Ukrainsjkyj Pravoslavnyj Kalendar na rik 1965. South Bound Brook, N. J., Ukrainian Orthodox Church of USA, 1965 ; in-4, 160 p., ill.

Year Book and Church Directory of the Russian Orthodox Greek Catholic Church of America (Metropolia) 1965. New York, N. Y., 1965 ; in-8, 282 p., ill.

Des éditions « Ho Sotir », Athènes :

BASTAS, E. Ch., *Ἀγάπης ἀνταύγειες.* 1965 ; in-12, 192 p.

DIAMANTOPOULOS, L. K., *Προσωπογραφία. Μελετήματα γιὰ νέους.* 1964 ; in-12, 160 p.

DIMOPOULOS, archim. G. I., *Ἡ οἰκογένεια κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον.* 1963 ; in-12, 188 p.

— *Ὁ φωστὴρ τῆς Καισαρείας.* (*Ὁ Μέγας Βασίλειος*). 1964 ; in-12, 172 p.

— *Ὁ Νικητὴς τοῦ θανάτου.* 1964 ; in-8, 288 p.

PANAGIOTOPOULOS, D. G., *Χριστιανικὰ συνθήματα. Τεῦχος* A'. 1964 ; in-12, 159 p.

— *Ἀπ' τὸ σκοτάδι στὸ φῶς.* (*Ἱστορίαι μετανοούντων*). *Τεῦχος ΣΤ'.* 1964 ; in-12, 96 p.

PAPAGIANNIS, archim. Chr. K., *Χριστιανικὴ φιλία.* 1964 ; in-12, 96 p.

— *Διατί στενοχωρεῖσαι* ; 1965, in-12, 95 p.

PAPOUTSOPOULOS, archim. Ch. et FRANKOPOULOS, A. S., *Κυριακοδρόμιον.* T. IV : *Ἀποστολικαὶ περικοπαὶ Τριῳδίου καὶ Πεντηκοσταρίου.* T. V : *Ἀποστολικαὶ περικοπαὶ* A'—IZ' *κυριακῆς. Περίοδος Ματθαίου.* T. VI, *Ἀποστολικαὶ περικοπαὶ ΙΗ'-ΛΒ' κυριακῆς. Περίοδος Λουκᾶ.* 1964 ; in-8, 282, 308 et 335 p.

PNEVMATIKAKIS, archim. Ch., *Ὁ αἰώνιος Κατακτητής.* 1963, in-8, 118 p.

FREMPELAS, P., *Λειτουργικόν.* 1963 ; in-16, 347 p.

— *Κάϊν καὶ Ἄβελ.* 4e éd., 1963 ; in-12, 80 p.

— *Νῶε.* 2e éd. 1963 ; in-12, 184 p.

— *Ὁ πνευματισμός.* 3e éd. 1965, in-8, 240 p.

Imprimatur : *Cum permissu superiorum*
F. TOUSSAINT, *vic. gén.*
Namurci, 15 sept. 1965.

IRÉNIKON

Tome XXXVIII

Éditorial

Le Concile de Vatican II s'est terminé par trois cérémonies d'un caractère œcuménique exceptionnel, qu'il nous faut relever au début de ce fascicule :

Le samedi 4 décembre, dans la basilique de St-Paul-hors-les murs, une cérémonie interconfessionnelle présidée par le Pape eut lieu en présence des observateurs non catholiques, qui y prirent une part active, et des Pères du Concile. Cet événement d'une portée extraordinaire restera comme un exemple incomparable de charité et d'ouverture dans les annales de l'histoire de l'Église.

Le mardi 7 décembre, dernière journée du Concile, lors de la promulgation des derniers textes, une rencontre eut lieu à l'autel de St-Pierre, au-dessus de la confession de l'Apôtre, entre Paul VI et le délégué du patriarche Athénagoras de Constantinople, à l'occasion de la proclamation de l'oubli définitif des excommunications mutuelles entre les deux Églises, celles de l'ancienne et de la nouvelle Rome. Le Pape et le délégué se donnèrent devant toute l'assemblée l'accolade fraternelle de la réconciliation, aux applaudissements prolongés de toute l'assistance.

Enfin, le mercredi 8, après la lecture du décret de clôture du Concile, qui eut lieu sur la place St-Pierre, devant la basilique en présence d'une immense foule, les délégués romains envoyés à Constantinople pour la même proclamation concernant les anciennes censures, rentrant directement de l'aéroport, vinrent, au terme de leur mission, confirmer à Paul VI l'accomplissement de leur mandat.

On trouvera dans ce fascicule des détails complémentaires sur chacun de ces trois événements. Il fallait les mentionner au frontispice de ces pages.

Vatican II

A PARTIR DES CONCILES PRÉCÉDENTS

Une magnifique exposition des Actes conciliaires conservés aux Archives vaticanes a attiré beaucoup de visiteurs durant ces derniers mois. Le premier document étalé n'ouvrait la série qu'avec le IVe concile de Latran de 1215. D'avant l'an mille, comme on sait, les Archives vaticanes ne possèdent presque rien, et les conciles qui ont précédé cette date ont tous eu lieu en Orient. D'autre part, les trois premiers conciles du Latran (1123, 1139, 1179) n'ont pas laissé d'autres Actes que ceux qui figurent dans les collections canoniques, et les originaux n'en sont pas conservés [1]. Mais, pour les huit derniers siècles, l'amateur de vieux documents ecclésiastiques a été bien servi et il a pu se délecter à loisir devant cette exposition plantureuse, qui faisait honneur à l'archiviste et à son équipe savante [2].

L'œcuméniste cependant ne pouvait pas ne pas éprouver quelques sentiments de mélancolie en parcourant plusieurs vitrines : le Concile de Florence (1438-1445) par exemple, dont le Décret d'union était exposé [3] marqué du sceau d'Eugène IV et de la bulle d'or de l'empereur de Byzance, Jean VIII Paléologue, a malheureusement échoué, puisque l'union entre l'Orient et l'Occident qui y fut proclamée n'a pas eu de suite valable. De même le Ve concile de Latran sous Jules II et Léon X (1512-1517) : la réforme qui y fut décrétée fut lettre morte et amena par réaction celle de Luther. Les documents qui illustrent cette période font peine à voir. De ce Ve concile de Latran,

1. Cfr sur ce sujet les *Prolegomena* de C. Leonardi, à ces conciles, dans *Concilium œcumenicorum Decreta*, Rome 1962, p. 163 sv.
2. Cfr l'opuscule *I Concili ecumenici nei documenti dell'archivio vaticano, 1215-1870. Catalogo della Mostra.* Città del V., 1964.
3. *Ibid.*, p. 18-19.

en effet, ont été exposés : le procès-verbal de la commission réformiste qui répartissait le travail en cinq sous-commissions (26 octobre 1513), une copie contemporaine de la constitution *Pastoralis officii* sur la réforme des offices de la Curie (13 décembre 1513), le projet de réforme en préparation de la IXe session (1513), la bulle d'approbation des Actes sous Léon X (Latran, 16 mars 1517) etc [1]. Aucun effet n'est sorti de ces décisions.

Une question affleure à l'esprit en voyant ces documents : Notre concile de Vatican II pourrait-il avoir un sort semblable ? On se rappelle peut-être que cette question avait été déjà soulevée il y a quelques années par Hans Küng dans la revue allemande *Rheinischer Merkur* [2] au cours d'une polémique avec H. Schauf en 1961. Celui-ci avait prétendu qu'un concile était nécessairement une œuvre de l'Esprit-Saint et qu'il ne pouvait, s'il était authentiquement un concile, aboutir à un échec [3] ; affirmation qui permettait une riposte. L'Esprit ne garantit que l'infaillibilité de l'Église réunie en Concile, il ne garantit nullement l'impeccabilité des Pères, qui peuvent manquer de force et de prudence dans l'application ou la non-application des décrets.

Or nous sommes porté à croire que notre Concile sera un très grand tournant dans l'histoire de l'Église, sinon le plus grand, et que le bien qui en sortira sera immense quand, de ses décisions, on passera aux actes [4]. Et tout porte à croire qu'on y passera. Pour nous en convaincre, faisons ci-après, dans une première partie, un bilan du Concile lui-même ; dans une seconde, nous rechercherons les motifs possibles de retardement ou de langueur, et leur peu de chance devant l'urgence des besoins nouveaux, exprimés en grande partie par le Concile. Une conclusion s'imposera.

1. *Ibid.*, p. 20-23.
2. *Kann das Konzil auch scheitern ?* dans *Rheinischer Merkur* du 17 octobre 1961 ; en français dans *La Revue Nouvelle*, 1962, p. 672 : « Le Concile pourrait-il échouer ? » Voir aussi *Études*, 1962, p. 190 sv. l'article de R. Marlé, *La réussite du Concile est-elle assurée ?*
3. Cfr *Kirchenzeitung für das Bistum Aachen* (août-sept. 1961).
4. Une conférence de M. H. Küng donnée à Rome le 3 décembre 1965 nous a prouvé que son impression, à la fin du Concile, n'était pas différente de la nôtre.

I. Bilan conciliaire

A. Les textes

Nous nous trouvons, après cinq années de travaux considérables, — à partir de rien, en somme, car au début de 1959 personne encore n'avait pensé sérieusement à ce Concile —, devant un matériel énorme et imposant : Seize textes denses, dont :

Deux constitutions dogmatiques :

De Ecclesia (promulguée le 21 novembre 1964) ;
De Divina Revelatione (promulguée le 18 novembre 1965) ;

Deux constitutions d'allure pastorale :

De Sacra Liturgia (promulguée le 4 décembre 1963) [1] ;
De Ecclesia in mundo hujus temporis (promulguée le 7 décembre 1965).

Neufs décrets :

De Instrumentis communicationis socialis (promulgué le 4 décembre 1963) ;
De Ecclesiis orientalibus (promulgué le 21 novembre 1964) ;
De Oecumenismo (promulgué le 21 novembre 1964) ;
De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia (promulgué le 28 octobre 1965) ;
De Accomodata renovatione vitae religiosae (promulgué le 28 octobre 1965) ;
De Institutione sacerdotali (promulgué le 28 octobre 1965) ;
De Ministerio et vita presbyterorum (promulgué le 7 décembre 1965) ;
De Apostolatu laicorum (promulgué le 18 novembre 1965) ;
De Activitate missionali Ecclesiae (promulgué le 7 décembre 1965).

Trois déclarations :

De Educatione christiana (promulguée le 28 octobre 1965) ;

1. La constitution sur la Liturgie ne portait cependant pas l'adjectif « pastorale » mais était appelée « *Constitutio* » tout court.

De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas (promulguée le 28 octobre 1965) ;

De libertate religiosa (promulguée le 7 décembre 1965).

B. Un concile pacifique

a) *Devant l'histoire.* — Le concile de Vatican II s'est passé sans aucun trouble politique, épidémique ou religieux, comme il est arrivé tant de fois dans le passé. Reportons-nous aux quatre derniers conciles. Florence et Latran V, dont nous avons déjà dit un mot, avaient rencontré des difficultés énormes. Le concile de Trente (1545-1563) connut cinq papes entre son ouverture et sa clôture. L'un d'eux (Marcel II) ne régna que quelques semaines et un autre, Paul IV (1555-1559), ne voulut pas entendre parler de sa reprise, ce qui, en plus des guerres et des autres fléaux qui l'interrompirent, porta sa durée à dix-huit ans. Vatican I dut également suspendre ses sessions en raison d'hostilités, et sa fin forcée fut liée à des circonstances dramatiques, dues à la résistance de la minorité, au point que l'on doit se demander s'il aurait jamais pu reprendre en ce temps-là. Il avait du reste à peine commencé d'entamer son programme. De plus, préparé dans le climat d'un anticléricalisme violent dont on trouve des traces amères dans les revues de l'époque, il amena des persécutions contre l'Église après sa clôture provisoire, qui eut lieu sous un orage épouvantable, contrastant avec la splendide et sereine cérémonie en plein air qui clôtura Vatican II. Coïncidant, en Italie, avec la prise de Rome, le lendemain du premier concile connut, en Allemagne, le *Kulturkampf* de Bismarck. Vatican II, au contraire, a bénéficié de la popularité mondiale de Jean XXIII, et les voyages de Paul VI (Jérusalem, Indes, ONU) ont attiré sur le Concile les regards sympathiques du monde entier, trop indifférent aujourd'hui, il est vrai, aux questions religieuses pour s'y opposer.

D'autre part, si l'on songe aux obstacles de toutes sortes qui sont venus entraver les conciles du moyen âge et aux pénibles condamnations doctrinales qui se sont échelonnées durant ceux des premiers siècles, amenant chaque fois des schismes, il faut reconnaître que celui qui vient de s'achever dépasse de loin

tous les autres par la poursuite pacifique de son cours, par le très grand nombre de ses Pères et de leurs aides, ainsi que par le bénéfice qu'il a pu retirer de tous les avantages du monde moderne [1]. Le seul incident qui se soit produit fut la mort de Jean XXIII. Mais elle a suscité dans le monde entier une telle édification et de tels regrets que l'intérêt pour le Concile en fut intensifié au point que son successeur, Paul VI, n'eut qu'à progresser dans la voie ouverte.

b) *Départ rapide.* — Ce concile n'était nullement prévu. C'est même au point, et on l'a relevé beaucoup de fois, qu'un grand nombre de théologiens pensaient qu'il n'y aurait plus jamais de conciles [2]. Il eut un démarrage extraordinairement rapide, presque comme l'éclair, et on n'eut pas le temps de l'entraver, ce qui contribua beaucoup aussi au maintien de son allure pacifique. Jean XXIII avait été élu d'une manière inattendue aussi, le 28 octobre 1958. Moins de trois mois après, le Concile était annoncé. Ce sont là des choses qu'un pape ne peut réussir qu'au commencement de son pontificat.

c) *Unité chrétienne.* — Dès le début, Jean XXIII voulut que son concile soit facteur d'unité et de paix entre les chrétiens. « En ce qui concerne le Concile œcuménique [3], notait le communi-

1. Parmi ceux-ci, outre les transports aériens, la machine électronique garantissant la rapidité et surtout la sécurité des votes, n'a pas été le moindre. Elle a évité beaucoup de contrôles, de retards, de méfiances et de petits drames.

2. C'est surtout la définition de l'infaillibilité papale qui, croyait-on, imposait cette conclusion d'apparence logique. « Il semble, a écrit J. Meyendorff, que Jean XXIII n'ait aucunement posé le problème de savoir si la tenue d'un concile était conciliable ou non avec le dogme du Vatican, mais qu'il ait simplement affirmé que l'institution conciliaire faisait partie intégrante de l'ecclésiologie catholique et que le dogme du Vatican devait être interprété en fonction de cet état de choses permanent et nécessaire » (*Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965, p. 130). Le CJC contient du reste une série de canons sur le Concile œcuménique.

3. Concernant le terme « œcuménique » appliqué aux conciles généraux de l'Occident, cfr la récente étude de V. Peri, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, dans *Aevum*, 1963, p. 430-501. L'auteur y démontre que la liste actuelle de vingt (ou vingt et un) conciles œcuméniques ne s'est stabilisée qu'à partir de Bellarmin et grâce au prestige de celui-ci. Beaucoup ont compté le concile de Florence, où

qué officiel de l'annonce, le 26 janvier 1959, il n'a pas seulement pour but, dans la pensée du Saint-Père, le bien spirituel du peuple chrétien, mais il veut être aussi une invitation aux communautés séparées pour la recherche de l'Unité, à laquelle tant d'âmes aspirent aujourd'hui sur toutes les parties de la terre »[1]. Quelqu'un qui connaissait très bien le pape et qui, à la mort de Pie XII avait pronostiqué d'une manière presque prophétique et contre toute vraisemblance son élection, disait de lui : « Je le connais ; la première chose qu'il fera, ce sera de réunir un concile pour l'Union des Églises »[2]. Et nul doute que ceci était bien sa pensée dominante.

d) *Danger d'écart et réalignement.* — Les constitutions, décrets et déclarations de Vatican II, comparés aux travaux préparatoires, représentent un effort immense de la part des pasteurs pour renouveler vraiment la vie de l'Église catholique en l'élargissant à la mesure du monde actuel, et cela, tant *ad intra* qu'*ad extra*. Au départ, le travail qui s'est fait durant les années 1960 à 1962 jusqu'à l'ouverture, était, à quelques exceptions près, modelé sur la manière de voir des conciles précédents et se rapportait à la jurisprudence coutumière. Un concile devait avant tout maintenir des positions acquises. Un concile devait légiférer. Un concile devait condamner.

Or, en son discours d'ouverture du 11 octobre 1962, Jean XXIII, l'auteur du Concile, qui avait cependant laissé travailler librement les commissions dans leur sens, se déclara peu satisfait de l'allure prise. Il demanda dans ce discours que le dépôt sacré de la doctrine chrétienne soit enseigné dans une présentation plus efficace ; que cette doctrine qui embrasse l'homme tout entier rejoigne les multiples domaines de l'activité humaine touchant l'individu, la famille, la vie sociale, en sorte que le Concile puisse bénéficier d'une somme utile et considérable

la présence des Grecs ne permettait aucun doute, comme le neuvième. On devrait aujourd'hui, d'après les travaux de Dvornik, le déclarer le huitième, ainsi que l'ont fait des Grecs à ce moment-là, celui de 869 n'ayant pas, selon les Grecs, valeur d'œcuménicité proprement dite.

1. Cfr *Irénikon*, 1959, p. 312.

2. Cfr notre article *Pionieri dell'Apostolato unionistico* : *Dom Lambert Beauduin*, dans *Oriente cristiano*, avril 1965, p. 77 sv.

d'expériences d'ordre juridique, liturgique, apostolique et administratif ; que l'Église, sans se séparer du patrimoine sacré reçu des Pères, regarde aussi vers le monde moderne qui a ouvert de nouveaux chemins à l'apostolat ; qu'elle ne conserve pas le précieux trésor comme si nous n'avions souci que du passé mais qu'elle s'adonne avec une volonté résolue et sans aucune crainte à l'œuvre que réclame notre époque ; qu'elle n'assiste pas impassible au merveilleux progrès des découvertes du génie humain et ne reste pas en arrière dans leur juste estimation, et que, tout en suivant ses développements, elle ne néglige pas d'avertir les hommes afin que, dépassant les choses sensibles, ils tournent leurs regards vers Dieu [1]. Ensuite, ajouta-t-il, « plutôt que de s'opposer aux erreurs — ce que du reste l'Église a toujours fait — elle préfère aujourd'hui user du remède de la miséricorde plutôt que de la sévérité et elle pense subvenir aux besoins de l'heure présente en montrant la valeur de son enseignement plutôt que par des condamnations ». Enfin, — et c'était sa principale préoccupation — « la famille chrétienne n'ayant pas encore hélas ! obtenu l'unité, l'Église catholique pense déployer ses efforts pour que s'accomplisse le grand mystère de cette unité que Jésus-Christ a demandée à son Père en une prière ardente à l'approche de son sacrifice ».

Ce discours vint bouleverser toutes les attitudes conventionnelles. « Après cela, dit un théologien conciliaire très avisé, nous pouvons recommencer tous nos schémas ! »

Or on s'aperçoit vite que, dans tous les textes promulgués, le coefficient fondamental du discours de Jean XXIII fut respecté. Y a-t-on pensé tout le temps ? Certes non. Dans presque toutes les commissions se sont trouvés des serre-freins qui continuaient à œuvrer, en toute bonne foi sans doute, selon une tendance opposée au Concile et dont Jean XXIII lui-même s'était plaint dans son discours : « prophètes de malheurs... se comportant comme s'ils n'avaient rien appris de l'histoire qui est pourtant maîtresse de vie et comme si, au temps des conciles œcuméniques précédents, triomphaient pleinement

1. On peut trouver intégralement dans *Irénikon* 1962, p. 551 sv., le texte de ce discours dont les membres de phrases cités ci-dessus sont tous extraits.

la pensée et la vie chrétienne et la juste liberté religieuse ». Avec ceux-là, le pape s'était déclaré carrément « en désaccord ». Leur présence fut pourtant utile et précieuse, car elle affermit et précisa les réactions de la majorité qui allait de l'avant, et que le pape Paul VI lors de la première reprise du Concile le 29 septembre 1963, ne fit qu'encourager.

C. Réalisation du programme

Parti de l'idée de la réunification de l'Église, le programme de Jean XXIII s'étendit bientôt, par nécessité, sur le plan plus général — et connexe avec le premier — de l'*aggiornamento*, terme qu'il affectionnait depuis longtemps et qu'il avait déjà plusieurs fois employé avant d'être pape [1]. Cet *aggiornamento* porterait dans le Concile sur beaucoup de points :

1° Sur la pensée chrétienne tout d'abord. Le premier schéma de la Révélation, de conception beaucoup trop étroite, fut sauvé d'une approbation prématurée et malheureuse grâce à une intervention adroite de Jean XXIII le 21 novembre 1962. Il est devenu, après sa refonte, un document libérateur, qui influera non seulement sur les recherches bibliques et sur l'étude de l'Écriture Sainte dans tous les milieux, mais encore sur toute la théologie et sur nos relations avec les non-catholiques.

2° Sur le culte, par la Constitution sur la liturgie, véritable traité de l'*Ecclesia orans*, et qui a déjà porté des fruits considérables : théologie de l'évêque comme sanctificateur de l'Église locale, ecclésiologie de communion, liturgie de la parole, langue vivante, communion sous les deux espèces, concélébration — autant de choses qui nous rapprochent également des non catholiques. Bien que son application ait effrayé plusieurs en raison de certaines outrances auxquelles la liturgie est comme vouée chaque fois que l'on remue son trésor, cette constitution, comme telle, déjà appliquée en partie, n'est exposée aucunement à un retour en arrière.

3° Sur l'ecclésiologie, par une refonte, à partir des sources les plus authentiques, de la notion du Mystère de l'Église, en

1. Cfr *Irénikon* 1963, p. 219.

reprenant les idées élaborées depuis un siècle, depuis J. A. Moehler surtout, par les grands ecclésiologues qui ont repensé le problème au delà des notions trop juridiques qui avaient prédominé dans la théologie, et en mettant un accent nouveau sur le « peuple de Dieu », l'eschatologie et une mariologie typologique.

4° Sur la structure fondamentale de l'Église, par la mise au point de la collégialité épiscopale, pierre d'attente de la réunion avec l'Orient séparé, et, dont les conséquences dans le réagencement régional des Églises locales par de nouvelles connexions sera un des grands bienfaits du Concile ;

5° Par une décléricalisation des cadres qui rendrait aux laïcs la place à laquelle ils ont droit dans l'activité de l'Église, et en prévoyant un chaînon nouveau entre eux et le sacerdoce dans l'institution des diacres permanents, qui pourront éventuellement être des hommes mariés ;

6° Par une rénovation de l'esprit missionnaire, en donnant aux jeunes Églises une indépendance beaucoup plus grande et la possibilité d'un insertion de toutes les cultures dans la vie chrétienne sous le signe de l'évangile ;

7° Par une extraordinaire ouverture au monde moderne, dont le schéma XIII et le Décret sur la liberté religieuse sont l'aboutissement. Jean XXIII en avait déjà esquissé les grandes lignes dans son message radiophonique du 11 septembre 1962, un mois avant l'ouverture du Concile, où l'*ad intra* et l'*ad extra* étaient énoncés. L'*ad extra* pourtant ne réapparut en pleine lumière que vers la fin de la première session, lors des interventions des cardinaux Suenens, Lercaro et Montini [1], qui élargirent subitement l'horizon du Concile ;

8° Enfin et surtout par le Décret sur l'Œcuménisme, qui ne peut se séparer de l'atmosphère créée par la présence des observateurs non catholiques— ce à quoi Jean XXIII tenait le plus —, dont le nombre s'accrut chaque année, jusqu'à atteindre la centaine aux derniers mois. Par cette présence, et

1. Cfr notre article *Incidenze ecumeniche dello Schema XIII* dans le bulletin *Koinonia*, oct. 1965, p. 4. — Le « Message au Monde » envoyé par les Pères lors de la Congrégation générale du 20 octobre 1962 esquissait pourtant déjà le programme du Schéma XIII.

grâce aux efforts constants du Secrétariat pour l'Unité créé à cette fin, Vatican II a revêtu une sorte d'œcuménicité psychologique qu'aucun des anciens conciles d'Occident, sauf celui de Florence — encore que l'élément « psychologique » y ait fait totalement défaut — n'avait connue. Sans doute, les observateurs ne « siégeaient » pas, mais ils ont eu un rôle indirect dans beaucoup de débats par leurs réactions souvent justifiées. Les amitiés qu'ils ont pu contracter avec les Pères — ainsi que les Pères entre eux — pendant toute la durée du Concile se poursuivront dans les années futures, car les fruits ont à peine commencé à mûrir. Même si avant le printemps de la vie postconciliaire, un court hiver pourra venir, durant lequel, après que l'on aura démoli les tribunes de la basilique, les préoccupations courantes devront reprendre le dessus, trop de contacts se sont noués, trop de réseaux spirituels se sont créés pour qu'on ne s'aperçoive bientôt qu'au delà de toutes leurs divisions, les chrétiens, grâce au Concile, baignent dans une fraternité nouvelle et jusque-là inconnue.

Il faut admettre ici, cependant, que la préparation opérée au sein des Églises non catholiques depuis plus de cinquante ans par le mouvement œcuménique, et surtout depuis 1948 par le Conseil œcuménique des Églises, a été un des facteurs les plus importants de la vie du monde chrétien au point de vue de l'unification, et que sans eux jamais il n'eût été possible de réaliser l'œcuménicité psychologique dont nous avons parlé. On ne saurait trop l'oublier. Le monde catholique devra de plus en plus reconnaître ce choc de l'Esprit-Saint, qui a abouti à l'atmosphère de réconciliation générale dont nous jouissons aujourd'hui.

II. **Synthèse des besoins nouveaux**

Non seulement le concile de Jean XXIII a relevé les thèmes touchés dans son programme, mais il a été l'explosion d'une foule de tendances qui s'étaient accumulées depuis les deux guerres, et qui devaient éclater un jour. *Ad intra* : (nous en avons déjà signalé plusieurs) mouvements liturgique, biblique, patristique, œcuménique, théologie nouvelle, réalités terrestres,

évolutionisme teilhardien, remise en question des fins du mariage, célibat des prêtres, etc. *Ad extra* : Développement rapide du communisme dans ses ramifications internationales, migrations de populations à travers les cinq parties du monde, décolonisation et formation de nouvelles entités sociales, décontraction nécessaire par rapport aux anciennes puissances dominantes en même temps que planification technique mondiale, transformation profonde de l'industrie par les énergies nouvelles, menace des armes thermo-nucléaires, dépersonnalisation au profit des masses, démographie galopante et paganisante, régulation des naissances, problèmes d'urbanisme, nouvelles visions de l'univers, choc provoqué par les nouvelles formes de l'athéisme, angoisses sociales des pasteurs, problèmes de la paix mondiale, de la ségrégation raciale, des prêtres ouvriers, etc., autant de questions qui étaient plus ou moins confusément ressenties. La bombe provoquée par le Concile, si l'on peut employer ce terme, a creusé subitement comme un entonnoir où tout ce matériel épars est venu s'engouffrer pêle-mêle et rebondir en un jet à pression formidable à la face des hommes d'Église. Le remous provoqué a, certes, produit une crise imprévue, et cette crise, c'est au centre même, à Rome, qu'elle s'est fait le plus ressentir. Il ne faut pas faire d'illusions là-dessus. Mais on a pu admirer la contenance du monde ecclésiastique romain devant cet ensemble de tourbillons, son étonnante gravité, résultat sans aucun doute d'une tradition éprouvée de vertu et d'une très grande discipline. Peu disposé en somme au renouvellement en gestation, et malgré des réactions bien compréhensibles, il doit se préparer aujourd'hui — et il s'y prépare — à faire face, après l'expérience conciliaire, à une nouvelle présentation de l'Église par elle-même. Mais il devra être renouvelé lui aussi, en s'abouchant aux nouveaux organismes qui vont prendre une partie de sa place. Le pape Paul VI n'a-t-il pas commencé de le faire ?

A. Trente et Vatican II

Nous vivions en effet depuis quatre siècles sur les décrets du concile de Trente, qui avaient eu à parer à la situation tragique du monde occidental à la suite de la crise religieuse du

XVI[e] siècle. Les congrégations romaines avaient été créées les unes après les autres pour l'application des décrets de ce concile, et pour que finalement l'Église, qui avait tant besoin d'une réforme à ce moment-là, s'oriente vers un renforcement de ses structures. Il faut reconnaître que cela a réussi, et que l'Église posttridentine, l'« Église catholique » des temps modernes, comme il convient de l'appeler, a connu, à la suite de cette reprise, due en grande partie à la rénovation du clergé et des ordres religieux, un développement extraordinaire, notamment dans les pays lointains. Le Concile de Vatican I n'avait fait que renforcer cette situation, dont la ressource principale était la concentration des énergies à Rome même. Le code de droit canonique de 1918 l'avait intensifiée encore. Cependant, un résultat moins positif en était sorti : vieillissement, fatigue due aux « observances », formalisme, enlisement dans les routines, baisse de la foi, juxtaposition trop rigide de l'obligatoire et du défendu, ne laissant guère de marge à la liberté nécessaire et au dynamisme que le monde d'aujourd'hui réclame avec intensité et urgence. De plus, l'Église catholique devenue exclusivement et juridiquement latine, malgré quelques apparences contraires, ne pouvait en aucune manière espérer sous cette forme entrer dans un mouvement pour l'union de tous les chrétiens. Un changement profond était nécessaire, et c'est cela que le pape Jean XXIII a génialement ressenti.

B. La Curie romaine

Mais en même temps c'est tout le vieux système posttridentin qui éclate. Il faudra le remplacer aujourd'hui par du neuf, sous peine d'un échec grave. La réforme de la Curie annoncée récemment par Paul VI dans son discours du 18 novembre sera le premier grand changement et de lui dépendront en grande partie tous les autres. Il faut maintenant que l'Église catholique ait ses instruments appropriés, non plus ceux qui prolongeaient les décrets du Concile de Trente, mais ceux de Vatican II. Toute la question est là. Cela ne se fera pas par une suppression radicale et par un remplacement entièrement neuf, chose qui en soit eût été peut-être souhaitable théoriquement

mais que la pratique ne pourrait réaliser. Les vieux organismes devront se muer progressivement et s'adapter à un nouveau régime. « La transformation attendue, dit le pape, sera lente et partielle, et il doit en être ainsi si l'on veut rendre aux personnes et aux traditions le respect qu'elles méritent, mais elle viendra ». Et pour en donner la preuve, il a annoncé la réforme du St-Office, dont les nouveaux statuts ont déjà été publiés. Cette congrégation existait du reste déjà avant le concile de Trente sous le nom de l'Inquisition. Elle doit aujourd'hui se transformer, et s'appellera «Congrégation de la doctrine de la Foi».

Mais la réforme de la Curie romaine n'est pas tout. Si celle-ci a servi magnifiquement la revitalisation posttridentine par son renforcement de toutes choses dans le pouvoir central — ce qu'on a appelé parfois « état de siège » ou « militarisation » — elle demande aujourd'hui de n'être plus dans l'Église un noyau essentiel et exclusif de structure. On a du reste senti le poids de cette centralisation devenue excessive dans une Église aussi développée que la nôtre, et dont la croissance suivait, au moins sur le papier, l'augmentation démographique du monde : trop de fidèles, trop d'évêques, trop de prêtres, trop de religieux à diriger de la part d'un organisme habitué à gouverner en grande partie par des permissions continuelles et des dispenses. C'était une plainte générale, aussi bien venant de la périphérie que des hommes les plus clairvoyants au centre même.

C. Nouveaux organismes

La Curie romaine, dont Paul VI s'est plu à relever les mérites et le zèle dans le discours déjà cité, doit devenir l'auxiliaire d'un organisme qui, du moins en Occident, n'a jamais existé et qu'on appelle timidement aujourd'hui du nom encore abstrait de « conférences épiscopales », sortes de « patriarcats » avant la lettre. La liaison entre le pouvoir central et ces « conférences » est maintenant entre les mains d'une toute nouvelle institution, le « synode épiscopal », qui aura à harmoniser tous les secteurs de l'Église en un équilibre entièrement nouveau, et ce sera là un des points les plus importants de la réussite du Concile.

Si par un jeu de forces trop vives, l'ancien régime central arrivait à dominer totalement le « synode », le Concile aurait en grande partie échoué, et tout serait un jour à recommencer. Il semble bien que, dans la pensée de Paul VI, toute tendance à reprendre ce qui a été donné sera écartée. « Loin de nous, a-t-il dit dans son discours du 18 novembre, l'intention d'instituer une centralisation nouvelle et artificielle. Au contraire nous voulons engager l'épiscopat dans l'œuvre d'application du Concile... Le rôle efficace nouvellement reconnu aux conférences épiscopales est à cet égard un fait d'importance ». Et il annonçait la convocation du synode épiscopal pour 1967. De la bonne marche et de la liberté de cet organisme, dépendra pour beaucoup le succès du Concile.

D. Collégialité

Le fondement dogmatique de ces changements — car il y en a un — fut la « découverte » pour ainsi dire de la « collégialité épiscopale » dans l'Église catholique. Il faut en parler comme d'une découverte, et de fait c'en fut une pour plusieurs, parce que cette réalité très ancienne était presque oubliée [1]. Ici encore, un conflit latent s'est révélé entre la conception trop exclusivement monarchique sur laquelle nous vivions depuis si longtemps, que la réforme tridentine avait accentuée et que Vatican I n'avait fait que renforcer, et la mission confiée par le Christ aux Douze, principe de toute collégialité dans l'Église. La présentation actuelle de l'Église telle que nous venons de la lire dans le texte du discours de Paul VI est la première application de ce système collégial. Même si Vatican II a cru devoir rappeler les définitions de Vatican I, il restera pour toujours que notre Concile, celui que nous avons vécu, sera devant l'histoire le Concile de la « collégialité », comme Vatican I avait été celui de la « primauté » et ceci, probablement en vue d'une évolution vers une étape ultérieure. Cette notion de collégialité bien remise

1. Non seulement elle était vivante à l'époque du Concile de Trente, mais les théologiens l'ont toujours connue jusqu'à Vatican I. Voir sur ce sujet l'important ouvrage de G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Rome, 1964 (Cfr *Irénikon* 1965, p. 242 sv).

en valeur répond à cet élargissement que le monde d'aujourd'hui demande, non seulement au point de vue de ses rapports avec l'Église, mais en raison de ses besoins de franchise et de liberté.

De plus, fait important à noter, la revalorisation de l'épiscopat et sa conséquence pratique des « conférences épiscopales » laisse entrevoir la possibilité d'une décentration qui pourra rendre finalement possible l'union avec les Églises orthodoxes, lesquelles sont allées, de leur côté, en raison d'une diversification continue, vers des autocéphalies rigides. Le mouvement œcuménique qui a eu comme effet de les rapprocher entre elles et de raffermir leur union, aura servi, ici encore, à l'unification et à l'unité.

Le futur développement de ce mouvement œcuménique, du reste, est aussi un des éléments nécessaires de la réussite du Concile. Le décret concernant ce chapitre — *De Oecumenismo* — est de toute première importance. En beaucoup de points, il a conditionné, au Concile, la marche des virtualités qui ont ont été mises en action dans l'Église catholique depuis cinquante ans. L'œcuménisme a influé sur la Liturgie, sur le *De Ecclesia*, sur la Liberté religieuse, sur la question des Juifs, sur la revision tout en nuances de la Constitution dogmatique *De Revelatione*, un des plus beaux textes du Concile, et même sur le décret des Églises orientales catholiques, dont il a, malgré lui, contribué à redresser la position difficile.

E. Église et monde

Les théologiens orthodoxes qui se sont approchés de nous ont souvent noté cette particularité de l'Église occidentale de s'intéresser beaucoup au monde présent, et lui en ont fait quelque fois un reproche. Récemment, l'un d'entre eux invitait cependant ses coreligionnaires à respecter sur ce point « les nécessités du témoignage effectif de l'histoire » [1]. Mais il ajoutait : « L'ecclésiologie occidentale était et reste ' cosmocentrique ' : sa préoccupation essentielle est ' ce monde ' dans lequel le Seigneur a envoyé ses apôtres et qui finalement est appelé à devenir

1. J. Meyendorff, *l. c.*, p. 151.

le Royaume de Dieu ; et c'est en fonction des besoins et aussi — hélas ! — des catégories de ce monde qu'elle se définit ». Cette remarque a été équivalemment formulée au Concile à différentes reprises, spécialement durant la dernière discussion du schéma XIII. Elle l'a été surtout par des orientaux, mais ce n'est pas trahir un secret de dire que les contacts avec les observateurs orthodoxes ont joué ici un rôle important. De ce point de vue, notre anthropologie théologique doit continuer l'approfondissement qu'elle a connu depuis le renouveau des études patristiques et de la pensée orientale. Ceci est également dans la ligne du Concile, bien que l'on puisse craindre que la mise en avant des questions concrètes ne le fasse un peu oublier. Nous n'irons pas jusqu'à dire, comme l'a fait récemment ce théologien orthodoxe, que l'oubli de cette catégorie transcendante de l'« autre monde » soit en partie cause de « l'échec du grand mouvement déclenché sous Jean XXIII », mais nous sommes d'accord pour affirmer avec lui que « c'est en manifestant au monde des réalités *nouvelles*, des catégories spirituelles qu'il ne possède pas par lui-même, et non en acceptant ses lois et sa logique, que le salut sera réalisé »[1].

F. Problèmes modernes

Quant à tous les problèmes modernes, qui sont en somme le fruit de la civilisation occidentale — on comprend pourquoi nous nous y attachons tant et nous nous appliquons à la redresser ! — et qui, par un développement extraordinaire des énergies découvertes dans la matière, en sont arrivés à menacer l'humanité et la planète elle-même, il a fallu y parer dans la mesure où l'homme est encore capable de dominer le mécanisme qu'il a ainsi mis en branle. Le Concile n'a rien négligé pour le faire dans la mesure de ses moyens et de son rôle. Il n'a, de la sorte, qu'engagé une pastorale d'un caractère nouveau, qui est ressentie comme une nécessité impérieuse. On ne peut certes lui en faire un reproche. Tout ce qu'on peut constater, est que l'ensemble des questions ainsi mises à jour était peut-être au-dessus de ses forces.

1. *Ibid.*

C'est également à la nécessité d'une présence de l'Église au monde moderne qu'est due l'élaboration du schéma des laïcs, et même de celui des prêtres. La réforme posttridentine avait sans doute considérablement amélioré la condition du prêtre en renforçant son caractère sacré, sa vertu, sa formation intellectuelle et sa vie spirituelle. On ne peut que louer ces efforts qui ont porté tant de fruits. Mais ils l'avaient — et ceci pour sa sauvegarde — engagé dans un retrait du monde qui avait fini par créer entre lui et le laïcat un fossé où tout était actif d'un côté et passif de l'autre. On se ressent aujourd'hui de cette situation, et, en même temps que l'accession à part entière du laïcat dans la vie de l'Église, une refonte de la formation sacerdotale est en train de se créer, dont les décrets du Concile ne sont qu'un début.

C'est, à n'en pas douter, en fonction aussi du « monde moderne » que le décret concernant les religieux, dont on veut une réadaptation à ses exigences, a été conçu et promulgué. La rénovation qu'il a demandée est loin d'être arrivée à son terme. Il se peut que, à la longue, les différences entre les ordres — du moins entre les ordres non monastiques — s'estompent en fonction des services similaires que le monde, qui les mobilise de plus en plus, leur réclame.

Si quelque chose est à craindre en plusieurs de ces points, c'est plutôt qu'on veuille aller trop vite. Le magistère devra s'évertuer, sans rien mettre en veilleuse, à prêcher en toutes choses la prudence. Plaise à Dieu qu'il ne nous donne pas le change ni ne s'impatiente ! Les énergies des jeunes sont fraîches et leur générosité sans égale. C'est le capital le plus précieux de notre époque, et il importe de ne pas le rendre improductif ni de le gâter.

G. Les Missions

Avec le renouvellement de l'esprit missionnaire, un des tournants les plus critiques de la fin du Concile a été franchi. Il s'agissait de rendre la Congrégation de la Propagation de la foi vraiment représentative de tout le monde missionnaire actuel, assurant un rôle délibératif à ceux qui, venant de partout,

la dirigeront dorénavant. Ce point était en litige, et 712 amendements (dont 461 tous les mêmes) — chiffre énorme — obligèrent en fin de session, la commission compétente à retoucher le texte dans le sens demandé. Cette modification importante aura sans doute, comme on l'a noté [1], son influence sur d'autres congrégations de la Curie, dont les décisions seraient soumises ainsi à un suffrage totalisant mieux les volontés et les nécessités diverses. D'autre part, comme on le lira plus loin dans la chronique de la IVe session [2], la conception œcuménique de la vie missionnaire, telle qu'elle a été insérée dans le Décret nouveau, empêchera celui-ci de refléter l'inconvénient que, bon gré mal gré, le Décret des Églises orientales a eu peine à éviter, à savoir le prosélytisme concurrent entre chrétiens de confessions différentes. On ne pourra faire ici machine arrière.

III. Conclusion

Tous les caractères communs que nous avons relevés dans l'ensemble des textes du Concile sont des conséquences de l'esprit qui y a présidé. Le Concile n'a fait que canaliser en somme, pour les soutenir, tous les mouvements porteurs de germes bienfaisants qui sont apparus dans le tourbillon des choses humaines depuis les deux guerres. Il n'est pas un concile de fermeture, mais un concile d'ouverture. Sa seule raison d'être a été de se déployer comme un protecteur de tout le bon et le bien, où qu'on le trouve. Sans doute, on a pu signaler quelques aspects moins positifs dans son œuvre. Le point qui a été le plus relevé en ce sens, surtout par les non-catholiques, a été la tendance indéracinable et toujours renaissante de faire réapparaître Vatican I dans l'ecclésiologie de Vatican II [3]. Ceci,

1. R. M. Wiltgen, *La structure de la Propagande précisée par deux clauses*, dans le Bulletin du *Divine Service*, Rome (nº 84, 1965).
2. Voir plus loin, p. 487.
3. Voir notamment *Irénikon* 1965, p. 305 (de Waal) et 318 (Meinhold). Voir aussi dans le nº 74 de *Lumière et Vie* (août -octobre 1965) p. 6 (Bosc), p. 9 (L. Vischer), p. 15 (Braaten) p. 24 (Nissiotis), auteurs qui reconnaissent tous, à côté de cet aspect négatif, un aspect positif conséquent à la collégialité. On pourrait — et c'est normal — en citer beaucoup d'autres encore.

en somme, au sein de débats conciliaires, n'est pourtant pas une chose anormale. Ce n'est pas la première fois dans l'histoire que des conciles sont apparus en une sorte de jumelage. Chalcédoine le fut avec Ephèse, Constantinople I avec Nicée I. Dans les canons du premier concile de Constantinople (381), où fut exposé surtout le second élément de la doctrine trinitaire contre les pneumatomaques, à savoir la divinité de l'Esprit Saint, les premiers canons stipulent que ce concile ne devait en aucune manière enlever quoi que ce soit au précédent [1]. La situation dont les conditions psychologiques nous échappent, était peu-être alors assez semblable à celle d'aujourd'hui. Toujours est-il que les deux conciles sont restés bien distincts dans l'histoire et ne se sont fait aucun tort.

Le binôme «Vatican I—Vatican II» est autre, cependant, en ce que, en plus d'une question dogmatique — la primauté — une question disciplinaire est surtout ici à l'arrière-fond. Une décentralisation peut faire craindre de perdre l'exercice de cette primauté concrète de gouvernement, que l'Église occidentale s'est acquise depuis le XI[e] siècle surtout en raison des réformes nombreuses qui ont été faites par la papauté pour le bien de cette Église, et à propos desquelles le pouvoir central n'avait jamais rien relâché de ce qu'il avait acquis. Les conditions ont changé aujourd'hui, et la réussite du Concile dans ses points essentiels est comme un gage de l'Esprit-Saint qui est venu l'animer, que les années qui viendront continueront cette ouverture. Jamais les évêques, dont la fonction a été si bien rehaussée, ne se sont sentis aussi unis que durant ce Concile. Une collégialité effective a mis en commun toutes les questions, toutes les angoisses, toutes les espérances. C'est là encore un des grands bienfaits de l'Église catholique d'aujourd'hui.

D. O. ROUSSEAU

1. *Can. I* de CP I : « La profession de foi des 318 Pères réunis à Nicée en Bithynie ne doit pas être abrogée, mais conserver toute sa force, et l'on doit anathématiser toute hérésie, en particulier etc. » HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 20.

L'étude des Pères de l'Église dans la perspective conciliaire [1]

Qu'est-ce que la perspective conciliaire ? Comme pour tout sujet traité au Concile, il n'y a pas de raison de s'attendre toujours à quelque chose d'absolument nouveau et original. Au contraire, cela était exclu au départ, par l'exigence de fidélité à la tradition saine et authentique de l'Église, qui constitue un devoir essentiel du Concile. En fait, ce qui importe vraiment, c'est que le patrimoine traditionnel soit adapté d'une façon convenable aux conditions et aux attentes de notre temps. C'est bien dans cette optique qu'il faut envisager l'étude des Pères de l'Église.

Cela veut dire que la perspective conciliaire reflète des attitudes, des idées, des normes qui expriment des valeurs inscrites dans la doctrine révélée et enseignée par l'Église, mais qui nécessitent d'être explicitées et adaptées, aux hommes de chaque époque et de chaque milieu.

I

On peut se demander si la pensée patristique a exercé son influence sur l'élaboration des documents issus du Concile et dans quelle mesure elle l'a fait.

1. Nous remercions vivement ici Mgr Pellegrino de nous avoir autorisé à publier le texte de sa conférence faite à St-Louis-des-Français à Rome le 2 décembre 1965. Cette conférence, qui eut lieu en présence de plusieurs cardinaux et évêques et des promoteurs de la collection « Sources chrétiennes », avait pour but de célébrer la parution du 100e volume de cette collection, à savoir le Livre IV de l'*Adversus Haereses* de S. Irénée de Lyon, édition critique très remarquable, (996 p. en deux tomes), sous la direction de A. Rousseau, moine d'Orval, avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau et Ch. Mercier. L'ouvrage est dédié à notre confrère dom Bruno Reynders, à qui les études irénéennes sont si redevables.

Le texte le plus favorisé à ce point de vue est sans doute la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, sur l'Église. J'y ai compté 184 citations ou renvois aux Pères de l'Église ou aux textes de l'âge patristique (par exemple, à des textes conciliaires ou liturgiques).

Évidemment, les écrits des Pères offraient un matériel extraordinairement abondant et de tout premier ordre pour l'élaboration d'une doctrine ecclésiologique. Mais il ne s'agissait pas de chercher des textes dans les index de Migne, pour confirmer des thèses préconçues et déjà bien élaborées, comme il n'arrive que trop souvent dans les manuels de théologie ou de spiritualité. Il fallait plutôt s'inspirer de la pensée des Pères dans ses orientations caractéristiques, dans le but de se rattacher vraiment à une tradition organique et vivante. C'est bien ce qu'on a fait pour la Constitution *Lumen Gentium*, si je puis me fier à l'impression d'un lecteur qui n'a vu ce texte que dans sa rédaction définitive.

Je ne me sens pas autorisé à affirmer que les mêmes critères aient été adoptés et suivis dans tous les documents conciliaires.

Une vingtaine de citations patristiques dans la Constitution Dogmatique sur la Révélation divine pourraient étonner le lecteur qui s'attendrait à voir mise en relief la continuité de la pensée de l'Église sur ce sujet, depuis les témoignages des premiers siècles jusqu'à notre époque.

Le schéma du décret sur le ministère et la vie des prêtres contient une quarantaine de citations. J'aurais bien aimé y trouver la mention de saint Augustin, à côté de saint Jean Chrysostome et de saint Grégoire le Grand, à propos du témoignage le plus grand d'amour qu'on donne au Christ par le ministère pastoral (« *diligis me ? — Pasce agnos, pasce oves* »). D'ailleurs on fait allusion à ce témoignage dans un endroit du même schéma.

Dans le Décret sur l'office pastoral des évêques, par exemple, c'est en vain que j'ai cherché une seule citation patristique. Est-ce une illusion de l'homme du métier que de penser que ce sont précisément les Pères de l'Église qui nous ont donné les premiers, en puisant aux sources scripturaires méditées dans

la prière et vécues dans l'expérience, un code de la spiritualité et de la pastorale de l'évêque ? N'eût-il pas été séduisant et profitable de montrer ici, comme dans la Constitution *Lumen Gentium*, la continuité de la tradition dans ses lignes essentielles et ses développements féconds ?

Quand le député communiste, Concetto Marchesi, qui fut un humaniste de grande renommée et un bon connaisseur de la littérature latine chrétienne, fit lecture d'un morceau du *De Nabuthe* de saint Ambroise à la Chambre italienne, on put soupçonner ce geste de n'être que propagande démagogique. Mais si, en traitant des problèmes économiques-sociaux dans le schéma XIII, on avait interrogé plus abondamment les Pères de l'Église — le même saint Ambroise, par exemple, saint Basile, saint Jean Chrysostome — on aurait peut-être trouvé chez eux des pages appropriées pour exprimer certaines vérités et certains devoirs avec un accent percutant et bien en syntonie avec les aspirations des pauvres et avec l'âme de notre époque.

II

Mais laissons de côté les pieux désirs et revenons aux éléments nettement positifs que nous offre le Concile, vis-à-vis des Pères de l'Église. Sans prétendre nullement à une analyse exhaustive d'un matériel assez riche, je me bornerai à souligner quelques procédés et quelques idées familières à la patristique, et qui réaffleurent dans les textes conciliaires, non pas d'une façon occasionnelle, mais comme des idées directrices qui commandent tout un mouvement de pensée et suggèrent des orientations pratiques d'une importance remarquable.

Si j'ose rattacher ces idées à la patristique, ce n'est pas en pensant qu'elles aient été ensevelies dans l'oubli pendant les siècles qui se sont écoulés depuis les Pères jusqu'à l'âge atomique. Je crois pouvoir constater un retour aux sources patristiques — qui sont bien, après l'Écriture sainte, les « Sources Chrétiennes » par excellence — au moins en ce sens, que certaines conceptions et certaines attitudes de fond ont trouvé de nos jours, grâce à l'impulsion donnée par le Concile, quelque chose de la fraîcheur et de la vigueur qu'elles avaient aux premiers siècles.

1. Il me paraît légitime de voir un lien entre les idées qui inspirent le Concile et les idées des Pères, entre les procédés de l'un et des autres, dans le *contenu* et le *langage biblique.*

On sait en effet, que plusieurs Pères conciliaires ont souligné, dans leurs interventions sur les divers sujets discutés, la nécessité d'un contact plus intime et plus fréquent avec la Bible, et que plus d'un texte a été heureusement réélaboré et amélioré dans ce sens. Cette fidélité à la Bible, alors qu'elle répond à une exigence essentielle d'obéissance à la Parole de Dieu, apporte en même temps une contribution de toute première importance à la cause de l'œcuménisme.

Cette fidélité à l'Écriture est bien dans la ligne de la pensée et de l'action des Pères de l'Église. André Benoît, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, l'a bien illustré, dans un petit volume, paru en 1961, qui porte justement ce titre : « L'actualité des Pères de l'Église ». Cette actualité, selon ce savant que j'ai le plaisir de pouvoir compter parmi mes amis, consiste dans le fait que les Pères veulent être et sont essentiellement des exégètes. Si à une pareille thèse on pourrait peut-être objecter un certain exclusivisme, nul doute qu'elle a le mérite de souligner une attitude qui est vraiment centrale dans toute la patristique.

L'usage si abondant de la Bible qui caractérise certains textes du Concile a-t-il été inspiré à ceux qui y ont travaillé, en outre de leur profonde connaissance des Livres sacrés, par leur familiarité avec les Pères de l'Église ? Quoi qu'il en soit, il me semble qu'il y a quelque intérêt à souligner cette convergence entre les documents du magistère d'aujourd'hui et la littérature des premiers siècles chrétiens.

2. En deuxième lieu, je voudrais rappeler l'attention sur une autre caractéristique de la théologie conciliaire, qui se rattache intimement à ce que je viens de dire : le fait d'une *théologie fortement axée sur l'histoire du salut.* Il est superflu de souligner jusqu'à quel point ce fait marque la pensée du Concile dans les divers textes où elle a trouvé son expression authentique et dans les travaux et les interventions qui ont contribué à nous donner ces textes.

C'est bien là un des traits caractéristiques de la théologie des Pères. Quoiqu'ils n'ignorent aucunement — il s'en faut — l'effort de la spéculation et de la systématisation à l'aide des connaissances philosophiques qui appartiennent au patrimoine culturel de leur époque, ils ne perdent jamais de vue que le christianisme (avec l'Ancien Testament qui le prépare) est avant tout l'histoire de ce que Dieu a fait pour le salut des hommes. C'est surtout à cette conception qu'ils puisent leur théologie et leur spiritualité; c'est cette conception qui inspire la liturgie et l'art de l'époque patristique, qui en commande la manière de proclamer la parole de Dieu.

3. Cette histoire est *toute centrée sur le Christ*. Tous les Pères seraient sans doute disposés à souscrire cette affirmation de saint Irénée : « Il n'y a qu'un seul Dieu le Père, comme nous l'avons montré, et un seul Christ Jésus notre Seigneur, venant tout au long de l'économie universelle et récapitulant tout en lui-même» (*Adv. Haer. III*, 16,6). «Cette vision universelle, observe le Père A. Hamman [1], permet à Irénée de mettre le Christ et non pas le péché au centre de l'histoire, à fondre dans une même perspective l'Ancien et le Nouveau Testament, à établir le lien entre l'ordre de la création et l'ordre de la rédemption, à découvrir, en un mot, l'unité du dessein de Dieu ».

Si l'on regarde maintenant la Constitution *Lumen Gentium*, on perçoit tout de suite que toute la doctrine sur l'Église trouve son fondement dans le Christ, non seulement dans le premier chapitre, où le Christ est le résumé et la clé du « mystère » de l'Église, mais aussi dans tous les développements qui suivent.

On pourrait faire des remarques analogues à propos de plusieurs textes conciliaires : sur la liturgie, sur le ministère des évêques et des prêtres, sur l'apostolat des laïcs, sur les missions, sur les rapports de l'Église avec le monde.

Il est facile de comprendre quelles seront les heureuses conséquences de cette conception dans le domaine de la théologie et de la spiritualité.

1. *Nouv. Revue Théol.*, XCVI, 1964 p. 1057, à qui j'emprunte la traduction.

4. La conception christocentrique suppose et développe une *conception organique de l'histoire*, qui pourrait être représentée, d'une façon synthétique et un peu sommaire, comme un triptyque dont le volet central est le Nouveau Testament avec l'histoire chrétienne qui le suit et les volets latéraux sont respectivement l'Ancien Testament et l'antiquité profane.

a) Les deux Testaments se trouvent sur une ligne de continuité : l'Ancien est conçu comme l'annonce, la préfiguration et la préparation du Nouveau.

Cette conception biblique, que les Pères ne cessent de réaffirmer et de développer, poussés soit par les intérêts de la polémique antignostique ou antimanichéenne, soit par les intérêts de l'exégèse et de l'approfondissement théologique, se reflète particulièrement dans la Constitution sur l'Église et dans le passage consacré aux Juifs dans le cadre des rapports de l'Église avec les religions non chrétiennes.

b) Encore plus significative et plus riche de résonnance dans la mentalité de notre époque est la *conception de l'histoire qui embrasse, dans une vision organique, le monde tout entier* et toutes les formes de culture et de religion.

C'est bien la conception qui a inspiré au Concile l'idée même d'une prise de position face aux religions non chrétiennes, dont je viens de faire mention, et surtout, du schéma XIII, sur les rapports de l'Église avec le monde d'aujourd'hui.

C'est dans ce document, peut-être le plus nouveau et le plus original dans l'histoire du magistère, que l'Église révèle cette attitude de compréhension et d'optimisme contrôlé, qui éveille tout de suite chez le patrologue le souvenir d'efforts admirables déployés par toute une équipe d'écrivains des premiers siècles chrétiens.

C'est bien à propos qu'on cite ici le chapitre VI de ce qu'on appelle l'Épître à Diognète [1]. Mais on aurait pu dire bien plus. Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie, les Cappadociens, pour ne rien dire des autres, se sont appliqués avec enthousiasme à considérer les rapports entre le christianisme et la culture

1. D'après Migne, hélas !, comme si Funk, Meecham, Marrou n'avaient jamais existé.

non chrétienne, souvent avec de très heureuses intuitions, susceptibles de développements féconds et qui n'ont pas perdu leur actualité jusqu'aujourd'hui.

5. C'est surtout par la voie de l'histoire et de la culture que chez les Pères — au moins chez certains Pères — s'est fait jour une *conception ouverte et positive des valeurs terrestres.* On sait bien que cette conception n'a pas été partagée par tout le christianisme ancien (pour les époques postérieures à l'âge patristique, il ne m'appartient pas d'en parler).

Au contraire, à certaines époques et dans certains milieux, la fuite du monde et le refus de tout ce qui est temporel et terrestre paraît avoir nettement prévalu.

III

Mais cette constatation ne nous autorise nullement à oublier l'apport précieux de plusieurs Pères, qui ne sont pas les derniers, à une vision plus sereine de la réalité terrestre.

J'ai déjà mentionné, pour ce qui est de l'attitude chrétienne face à la culture profane, certains écrivains qui, du deuxième au quatrième siècle, se sont efforcés d'en montrer les harmonies avec le christianisme. Clément d'Alexandrie a été le premier à se poser consciemment le problème de l'acceptation ou du refus de tout l'ensemble des choses et des façons de vivre qui sont comme le tissu d'une vie civilisée. Il prend une attitude positive face au monde de son temps, mais toujours soucieuse du respect des valeurs morales et religieuses qui peuvent être impliquées dans des choses et des usages qui au premier coup d'œil paraissent indifférents.

Pour l'attitude opposée, qu'il suffise de mentionner un écrivain peu antérieur à Clément et aussi célèbre que le docteur alexandrin : je me réfère à Tertullien.

Ici encore, c'est le schéma XIII qui reprend cette vue fondamentalement optimiste, en l'élargissant et en l'appliquant aux conditions d'aujourd'hui, sans pourtant oublier la réalité funeste du mal et du péché.

Le patrologue notera avec satisfaction que les études patristiques sont recommandées explicitement au clergé. Dans le

décret *De institutione sacerdotali* (n° 16), on donne la directive qui suit, pour l'enseignement de la théologie dogmatique : « D'abord on doit proposer les thèmes bibliques ; puis, on montrera aux élèves quelle contribution ont apportée les Pères de l'Église d'Orient et d'Occident à la transmission fidèle et à l'explication de chaque vérité de la foi ».

Les prêtres sont aussi exhortés, dans le schéma consacré à leur ministère et à leur conduite (n. 19), à puiser la science sacrée à l'Écriture, aux saints Pères et aux docteurs de l'Église.

IV

Quelques mots sur le dernier aspect de notre sujet que je me propose d'examiner brièvement : *L'étude des Pères et l'œcuménisme.*

Il est hors de doute que la doctrine sur l'œcuménisme et la promotion du mouvement œcuménique seront comptés par l'historien de l'Église parmi les résultats les plus nouveaux et les plus importants de ce Concile.

Or, si je crois pouvoir affirmer sur ce sujet un rapport entre le Concile et la patristique, c'est en me référant à la formulation exacte du titre de mon exposé : « L'étude des Pères de l'Église dans la perspective conciliaire ».

Il ne s'agit pas d'affirmer des correspondances doctrinales et pratiques entre l'œcuménisme d'aujourd'hui et la patristique. Ce serait, à mon avis, une tâche lourde et presque désespérée, de feuilleter les tomes de Migne pour y chercher quelque chose qui ressemble à l'œcuménisme. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les raisons historiques qui expliquent la violence et souvent la virulence de la polémique contre les hérétiques et les schismatiques.

Mais l'étude des Pères de l'Église a déjà contribué et sans doute est destinée à contribuer davantage au mouvement œcuménique. Les Pères représentent un terrain de rencontre entre les chrétiens, suivant une mesure et une façon différentes selon qu'il s'agit des Orthodoxes, des anglicans ou des protestants.

De plus le retour aux sources communes est pour nous tous un moyen de nous confronter entre nous, de nous confronter

nous-mêmes avec le dessein de Dieu sur son Église, tel que celui-ci se révèle dans le temps le plus voisin de la manifestation du Fils de Dieu dans la chair mortelle.

C'est bien la persuasion de l'apport que les études patristiques peuvent donner à la cause de l'œcuménisme qui a inspiré les ecclésiastiques anglicans, promoteurs des quatre conférences internationales d'études patristiques. Évidemment, je ne suis pas en mesure de dire si le but a été atteint. Le fait est que l'initiative a été réalisée régulièrement, à Oxford, depuis 1951, et que l'on prévoit un 5e Congrès en 1967 [1].

Certainement, ces rencontres, bien que le sujet œcuménique n'y ait pas été traité de propos, ont contribué à une meilleure connaissance réciproque des participants, représentant toutes les confessions chrétiennes.

* * *

En conclusion, l'œuvre de Vatican II peut bien être considérée, sous certains aspects, comme un témoignage de la validité des études patristiques et du rôle qu'elles jouent dans la vie si riche et multiforme de l'Église.

Cette constatation est un nouveau motif de reconnaissance envers tous ceux qui consacrent leur activité aux initiatives qui fleurissent dans ce domaine.

En même temps, la considération de ce que la patristique a apporté au Concile, et de ce qu'elle aurait pu lui apporter de plus, ne peut que stimuler tous ceux qui croient au rôle de la culture dans la vie de l'Église à s'engager avec ardeur dans l'étude des Pères.

J'ai exposé tout simplement et trop brièvement les pensées qui m'ont été suggérées par mon sujet.

Mais, si je ne me trompe, ce que je viens de dire suffit déjà à montrer l'actualité des Pères de l'Église comme maîtres et guides de la pensée et de la vie chrétienne.

† MICHEL PELLEGRINO
Archevêque de Turin

1. Mgr Pellegrino a été invité à faire le discours inaugural de ce Congrès de 1967 (N. d. l. R.).

Le XIX[e] Congrès International des Vieux-Catholiques à Vienne

Du 23 au 26 septembre 1965 s'est tenu à Vienne le 19[e] Congrès International des Églises vieilles catholiques et d'autres communautés catholiques non romaines, réunissant quelques quatre cent délégués de dix-sept pays. Une vingtaine d'évêques et une cinquantaine de prêtres étaient présents. L'archevêque de Cantorbéry avait envoyé l'évêque de Kensington, le Dr. R. Goodchild comme représentant officiel de l'Église anglicane, qui est depuis 1931 en « full communion » avec l'Union d'Utrecht des Églises vieilles-catholiques. L'Église épiscopalienne des États-Unis avait délégué l'évêque de West New York, le Dr. Lauriston L. Scaife. Relevons parmi les hôtes anglicans présents, les chanoines Eric Kemp d'Exeter College à Oxford et John Satterthwaite, secrétaire général de l'office pour les relations extérieures de l'Église anglicane. Le patriarche Athénagoras de Constantinople avait envoyé une délégation composée de Mgr Iakovos, archevêque de Mytilène, Mgr Athénagoras Kokkinakis, métropolite de Thyatire et de Grande-Bretagne résidant à Londres, Mgr Chrysostome Tsiter, métropolite pour l'Autriche avec résidence à Vienne. La délégation du patriarche Alexis de Moscou comprenait Mgr Basile, archevêque de Belgique résidant à Bruxelles, Mgr Alexis van der Mensbrugghe, évêque de Meudon et Mgr Barthélémy Gondrovsky, évêque de Vienne. M. Michael Christopher King représentait le Conseil œcuménique des Églises.

Deux événements ont donné à ce congrès une note particulière. D'abord la ratification de la communion sacramentelle avec les Églises catholiques autonomes du Portugal et des Philippines et l'Église réformée épiscopalienne de l'Espagne. Ce fut ensuite

la présence de deux prêtres catholiques-romains : Mgr J. Groot, chargé par l'épiscopat hollandais des relations œcuméniques et délégué officiel du secrétariat du cardinal Bea, et le soussigné, invité par le secrétariat du Congrès à donner un exposé à la séance de clôture.

Le Congrès débuta par une grand-messe chantée à l'église protestante de la Dorotheergasse où les dignitaires ecclésiastiques s'étaient rendus en cortège. Le Dr. Stephan Török, évêque vieux-catholique d'Autriche, fit allusion dans son sermon aux relations de l'Autriche, notamment du prévôt augustinien Müller, avec l'Église d'Utrecht au XVIIIe siècle et souligna l'importance du « Toleranzpatent » (Edit de tolérance) de l'empereur Joseph II. Le Dr. Van de Ven, ancien archiviste de la province d'Utrecht et président du comité permanent des Congrès vieux-catholiques, souhaita la bienvenue aux congressistes et salua la mémoire des défunts. Relevons parmi ceux-ci le chanoine C. B. Moss († 1964), grand ami des Églises vieilles-catholiques, sur lesquelles il avait écrit un livre, qui reste le meilleur ouvrage d'ensemble sur le sujet. Esquissant brièvement l'histoire des congrès qui s'étaient tenus à Vienne, le Dr. Van de Ven rappela que les deux premiers de 1897 et de 1909 avaient été dominés par la polémique contre Rome, qu'au 3e (1931) s'était dessiné une ouverture vers le mouvement œcuménique et qu'au 4e (1965) la polémique contre Rome avait complètement disparu. Il fut émouvant d'entendre le vénérable président dire que ses pères auraient pleuré des larmes de joie s'ils avaient pu saluer parmi les congressistes des prêtres catholiques-romains.

Ce fut ensuite la remise des documents ratifiant l'union sacramentelle avec les Églises autonomes de l'Espagne, des Philippines et du Portugal. Parmi celles-ci celle des Philippines est la plus importante. Elle groupe un peu plus d'un million de fidèles répartis en 28 diocèses. Mgr Isabelo de los Reyes, Obispo Maximo de la Iglesia Catolica Filipina Independiente (consacré en 1948 à Manille par 3 évêques anglicans d'Amérique) était présent à Vienne, accompagné de Mgr Camilo G. Diel. Les Églises catholiques indépendantes du Portugal et de l'Espagne comptent chacune environ 3.000 fidèles.

Puis les représentants des Églises anglicanes et orthodoxes

montèrent à la tribune pour donner lecture des messages adressés par les chefs de leurs Églises au Congrès vieux-catholique. L'évêque Goodchild, parlant au nom de Mgr Ramsey, annonça la communion sacramentelle entre anglicans, orthodoxes et vieux-catholiques pour un proche avenir. Parmi les messages des Églises orthodoxes, celui du patriarche German et du Saint Synode de l'Église Orthodoxe Serbe se prononça le plus explicitement pour l'union sacramentelle avec l'Église vieille-catholique. « L'Église Orthodoxe Serbe exprime l'espoir que l'œuvre d'une union des orthodoxes et de l'Église vieille-catholique, entamée depuis des dizaines d'années et relancée aux conférences pan-orthodoxes de Rhodes, soit bénie de Dieu et qu'elle trouve avec son aide son aboutissement plénier en sorte que l'union désirée de part et d'autre puisse enfin être réalisée ». M. Visser't Hooft rendit hommage dans son message au témoignage œcuménique des Églises vieilles-catholiques. Le plus longuement applaudi fut Mgr J. Groot, lorsqu'il donna lecture d'une lettre du cardinal Bea adressée à Mgr Urs Küry, secrétaire de la conférence des évêques vieux-catholiques. Le cardinal Bea exprima son contentement de pouvoir envoyer un observateur officiel au congrès de Vienne et souhaita que sa présence pût contribuer à élargir les relations fraternelles entre l'Église catholique-romaine et les Églises vieilles-catholiques, relations que la présence de l'observateur vieux-catholique à Vatican II avaient tant contribué à rétablir. Il fit part aussi de sa joie qu'un théologien catholique-romain pût apporter une contribution à ce congrès. Il termina sa lettre comme suit : « Nous prions le Seigneur qu'Il daigne bénir les travaux de ce congrès, pour que Notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous pour l'édification de sa Sainte Église et que l'Esprit de l'Union fasse fructifier nos relations afin que « d'un seul cœur et d'une même bouche, vous y glorifiez Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (*Rom.* 15,6).

Mgr Andreas Rinckel, archevêque d'Utrecht, prit ensuite la parole pour exposer la position ecclésiologique des Vieux-catholiques. Ce fut autant une profession de foi personnelle qu'une réaffirmation de la foi de l'Église du premier millénaire. Mgr Rinckel mit l'accent sur le témoignage par l'Église du dépôt de la foi et souligna l'importance des dogmes trinitaires, source

de toute la vie de l'Église. L'Église est appelée à obéir au dépôt de la foi consigné dans les Saintes Écritures et doit conformer son action extérieure à sa vie de prière et de sanctification, qui n'est autre que la vie de l'Esprit Saint. L'exposé de l'archevêque d'Utrecht eut une signification particulière parce qu'il entendait fixer une fois de plus l'adhésion explicite et intégrale des Églises vieilles-catholiques au fondement dogmatique de toute Église qui se veut catholique.

C'est dans cette ligne que le curé Frei de Berne développa sa contribution de l'après-midi de cette journée: «La vérité de Dieu telle qu'elle se présente à nous, entre une remise en question radicale et une réponse trop sûre d'elle-même.» M. Frei rejeta en particulier les assertions du livre célèbre « Honest to God », de l'évêque anglican Robinson et proclama l'incompatibilité d'une telle idéologie théologique avec la foi de la vieille Église. Le rôle purement décoratif attribué par Robinson au Saint-Esprit parut à Frei un motif décisif pour rejeter ce livre. Il n'hésita pas à qualifier les thèses les plus osées de Robinson, mettant en question la substance même du dogme chrétien, « d'atteinte à l'œuvre de rédemption du Christ ». M. Frei termina cette prise de position courageuse en invitant les vieux-catholiques à se défaire d'une attitude minimaliste et à approfondir leur formation religieuse, soit par la lecture régulière de la Bible, soit en suivant des cours d'instruction religieuse pour adultes.

Le professeur W. Küppers de la Faculté de théologie vieille-catholique de Bonn avait accepté de parler sur le sujet : « En voie vers l'unité ». Partant de la considération que l'Église vieille-catholique refusa de se considérer comme l'Église unique et de renoncer à l'idée de l'unité visible, il posa la question : comment l'unité peut-elle subsister face aux divisions qui déchirent la chrétienté ? Il développa son sujet sous forme de quatre thèses. L'unité de l'Église est une de ses qualités essentielles. Elle ne peut être saisie et exprimée en premier lieu par des formules juridiques, mais seulement à partir du mystère qui fonde sa vie. L'expression de l'unité n'exclut toutefois pas l'ordre juridique et la consistance dogmatique. Il y a de fait une foule de voix ecclésiales discordantes. On notera que ce pluralisme ne détruit pas l'unité de l'Église. Le schisme et l'hérésie sont des phénomènes

inhérents à la vie de l'Église ; ils peuvent radicalement la mettre en question mais ne la détruisent pas, pas plus que le pluralisme des « kirchliche Ordnungen » et des « geistliche Lebensformen » ne contredit l'unité fondamentale. Cette unité indestructible a, selon M. Küppers, un caractère dynamique et se manifeste dans un quadruple consentement :

a) consentement dans la reconnaissance de la Parole de Dieu dans les Saintes Écritures ;

b) consentement des « Pères » dans l'explicitation des Saintes Écritures comme Parole de Dieu ;

c) consentement des conciles sur la base du témoignage des Pères et des Saintes Écritures ;

d) consentement de l'Église Universelle dans toutes les Églises sur la base des conciles dans le consentement de ceux-ci avec l'Écriture et la tradition patristique.

M. Küppers conclut : l'Église vieille-catholique a une mission particulière pour hâter ce consentement : de par ses origines, elle est toute proche de l'Église catholique-romaine ; elle s'aligne sur les Églises orthodoxes en attribuant à l'Église ancienne un rôle normatif ; elle est intimement liée aux Églises issues de la Réforme par leur protestation contre certains développements « romains » dans l'Église latine.

La communication du curé autrichien Dr. E. Kreuzeder fut d'inspiration pastorale. Déplorant l'exiguité de l'Église vieille-catholique en Autriche — on notera que cette communauté, bien que remontant aux années 1870, a très peu de connexion théologique avec le mouvement d'idées de cette époque et que la plupart de ses membres sont nés dans le catholicisme romain dont ils se sont séparés le plus souvent pour des conflits avec la législation ecclésiastique (remariages de divorcés, incinération, mouvement nationaliste Los-von-Rom, etc.) —, M. Kreuzeder lança un appel vibrant pour surmonter la léthargie qui peut résulter d'une telle situation.

Le lendemain matin, les laïcs se réunirent dans des groupes de discussion pour parler du thème : « En voie vers l'unité ». L'après-midi fut consacrée à deux importantes conférences théologiques. Dans la première, le professeur Dimitrijevič de la

Faculté orthodoxe de Belgrade essaya de délimiter la position dogmatique et ecclésiologique des Églises orthodoxes. Ce fut une belle esquisse d'anthropologie théologique et d'ecclésiologie orthodoxes, marquée par le souci de tenir compte des développements récents. Partant de la note de sainteté de l'Église, M. Dimitrijevič esquissa la conception de la sanctification de l'homme, sa « divinisation » (*θέωσις*) et fit ressortir les incidences de cette théologie sur le plan humain et le plan cosmique. La résurrection du Christ préfigure dans cette optique la résurrection de l'humain. L'Église est la représentation de l'unité trinitaire. L'apôtre est le fondement visible de l'unité. Deux conclusions en résultent : 1) l'Église reçoit sa plénitude du Seigneur. Pour M. Dimitrijevič, l'Église de Rome nourrirait sous ce rapport des conceptions non œcuméniques. 2) L'Église est bâtie sur le fondement des apôtres. Dans l'Église de Rome, le pape pourrait exercer son pouvoir indépendamment des autres évêques. M. Dimitrijevič cite toutefois, en s'y ralliant, des travaux récents de quelques théologiens orthodoxes et qui peuvent être résumés dans les points suivants :

a) le primat est nécessaire et ne peut être remplacé par un concile ;

b) Pierre a dans les Écritures une position à part par rapport aux autres apôtres ;

c) Le primat de Jérusalem a passé de droit et de fait à l'Église de Rome.

Dans la lumière de ces développements, il exprime son souhait d'une collaboration plus étroite entre les Églises sœurs de Rome et de Constantinople, soit dans le sens d'une coexistence (opinion du prof. Alivisatos) ou d'une union dans le sens de la périchorèse (Chrysostome de Myre). Plus justifiée et plus urgente parut à notre conférencier une collaboration, voire une union, avec le vieux-catholicisme, parce que celle-ci serait une résurrection de l'Église ancienne.

On entendit ensuite le chanoine P. J. Maan d'Utrecht, observateur vieux-catholique auprès de Vatican II, exposer le point de vue vieux-catholique sur le concile du Vatican. Déjà le soir de l'ouverture du congrès, le professeur Maan avait introduit

les participants dans ce sujet par une conférence agrémentée de projections et assaisonnée de son humour caustique de néerlandais. Cette fois-ci, il voulut dépasser les impressions de surface et dégager quelques considérations sur l'évolution de l'Église de Rome à travers le mouvement conciliaire. Partant de la difficulté qu'il y a pour un historien de juger objectivement d'un événement aussi important et polyvalent qu'un concile, M. Maan fit allusion aux difficultés qu'il y a, même pour des catholiques romains, d'interpréter avec autorité des décrets conciliaires (divergences d'opinion sur le décret de Trente portant sur les deux sources de la foi, la Bible et la Tradition ; signification absolue ou relative du terme « transsubstantiation »). Il ne cacha pas sa satisfaction de voir que le synode romain avait contribué à remettre en question certaines positions de l'Église romaine qu'on avait tort jusqu'ici de considérer comme irréformables. Comme observateur vieux-catholique, il a suivi avec une attention particulière les interventions des évêques uniates « qui au concile étaient souvent les porte-parole du point de vue vieux-catholique ». La constitution sur la sainte Liturgie, le décret sur les Églises catholiques orientales, le décret sur l'œcuménisme et la constitution dogmatique étaient les centres de son intérêt. Il a trouvé le décret sur les Églises catholiques orientales peu heureux. « La difficulté réside dans le fait que les Églises Unies représentent seulement 5 % des chrétiens de l'Orient et le décret en parle comme s'ils étaient l'Église Orthodoxe ». M. Maan s'est réjoui de ce que l'Église romaine ait reconnu dans le décret sur l'œcuménisme non seulement la sincérité des chrétiens séparés mais encore la valeur des communautés ecclésiales qui leur transmettent la foi chrétienne. Il regrette que le terme de « conversion » ait été limité à la seule conversion individuelle des catholiques romains et qu'il n'ait pas été employé en connexion avec la conversion de l'Église. Il reconnaît (avec M. Cullmann) l'importance de la déclaration d'une hiérarchie des dogmes, conception qui tranche sur l'uniformisme des dogmes exprimé dans la constitution *Mortalium animos* (1928). Il regrette par contre qu'on ait omis de parler des efforts œcuméniques entrepris par le Conseil mondial des Églises. A son avis, on aurait pu profiter de l'occasion pour corriger ou pour réinterpréter de façon autoritative la

formulation malencontreuse du dogme de l'infaillibilité papale de 1870. La dernière semaine de la IIIe session du Concile, avec ses collisions entre le pape et les évêques, lui a rappelé des parallèles consignés dans le livre de Doellinger : *Le pape et le Concile*. M. Maan a terminé son exposé objectif et critique à la fois, avec la déclaration suivante à l'adresse de ses frères vieux-catholiques : « Si nous sommes prêts à regarder notre propre passé d'une façon critique et si nous ne confions pas notre avenir au calcul humain mais au Saint-Esprit, il y aura suffisamment de modestie en nous pour dire la parole qui convient au juste moment ».

Le samedi 25 septembre, une messe de *Requiem* fut chantée à l'Église Saint-Salvator pour le repos de l'âme des chefs défunts du vieux-catholicisme. La 4e session du congrès régla quelques questions internes, fixa la ville du prochain congrès et fit accepter une proclamation relative au thème du congrès : « En voie vers l'unité ».

La séance publique de clôture eut lieu le dimanche 26 septembre à la Maison de l'Industrie. Après quelques paroles de bienvenue, M. B. W. Verhey (Hollande) présenta le bilan de la société missionnaire St-Paul. Depuis cinq années les vieux-catholiques de Hollande et de Suisse surtout, soutiennent efficacement une mission anglicane en Afrique. M. Verhey exhorta avec beaucoup de chaleur personnelle les congressistes à propager l'idée missionnaire parmi leurs confrères et à multiplier leur assistance morale et financière en faveur de cette œuvre, si expressive du témoignage de chaque Église. L'auteur du présent rapport plaida ensuite « pour un dialogue entre catholiques : questions communes, réponses communes ». Le dialogue entre l'Église de Rome et les Églises vieilles-catholiques pourrait se baser sur leur héritage commun. Cet héritage commun est plus grand qu'on ne le soupçonne généralement. Les Églises vieilles-catholiques, c'est-à-dire celles qui, sur la base de la déclaration d'Utrecht de 1889, professent les doctrines dogmatiques et ecclésiologiques consignées dans ce document, ont conservé dans la vie de leurs communautés un riche patrimoine catholique allant des sacrements jusqu'à la structure épiscopale de leurs Églises. Celles-ci ont gardé fidélité à l'Église latine de l'Occident, sans céder aux pressions

et suggestions leur venant de la part des Orthodoxes, des protestants et des anglicans. Il y a à l'origine de leur séparation non un réformisme irréligieux, mais une fidélité à la tradition qu'on voulait sauvegarder intégralement. C'est le cas pour les chefs de l'Église d'Utrecht en 1723 et aussi pour les protestataires contre le dogme de 1870. Quelques réformes introduites par les Églises vieilles-catholiques, assumées et réintégrées dans les grandes lignes d'orientation de Vatican II (caractère communautaire de la liturgie, emploi de la langue vernaculaire en liturgie, collégialité épiscopale, réintégration des laïcs, ouverture vers l'œcuménisme), font bien voir le caractère « catholique » d'importantes réformes vieilles-catholiques. Ce n'est toutefois pas le caractère dialectique de nos relations (Église-Mère, Église-Fille), ni même le parallélisme de nos développements qui nous invitent au dialogue ; c'est le Christ lui-même qui nous y oblige. En pratique, ce dialogue devrait être conduit sur deux plans : d'abord sur le plan historique (élucidation des facteurs qui ont conduit à la séparation au niveau des paroisses ou des institutions — et ceci vaut aussi pour les communautés qui ne se sont pas séparées pour des raisons dogmatiques mais pour des questions de discipline comme l'Église polonaise aux États-Unis, l'Église des Philippines etc.) et ensuite, ou parallèlement, sur le plan théologique (discussion des différences doctrinales). A la fin de son discours, le conférencier invita les assistants à prier avec lui la litanie pour l'unité de l'abbé Couturier.

L'abbé Gauthier, curé vieux-catholique à Genève, fit le point des tâches œcuméniques du vieux-catholicisme à l'heure actuelle. Le curé Hans Frei, secrétaire du Congrès, résuma alors brièvement l'apport des conférences et invita les congressistes à porter la flamme œcuménique de ce congrès dans les Églises nationales et dans les paroisses.

* * *

Qu'il soit permis à un observateur et ami des Églises vieilles-catholiques d'exprimer ici quelques réflexions personnelles critiques qui lui sont venues au cours du congrès. Ce qui m'a intéressé d'abord en tant que théologien, c'est l'intercommunion accordée

à des Églises sympathisantes. On a l'impression que cette intercommunion est concédée avec un peu trop d'empressement, voire même de hâte. L'Église des Philippines par exemple a été admise à l'union des Églises vieilles-catholiques et devra donc adhérer à la déclaration d'Utrecht. Ceci implique un engagement sérieux sur le plan doctrinal. Le théologien critique aimerait savoir si la ratification d'une union a été précédée d'un examen de la vie théologique et liturgique de cette Église. Il lui semble que dans ce cas il ne suffit pas de signer une déclaration ou un document quelconque mais qu'une commission théologique devrait s'enquérir des possibilités réelles qu'a une Église candidate de vivre l'engagement dogmatique qu'elle s'apprête à contracter. Si l'on regarde de près les professions de foi de l'Église des Philippines, par exemple, telle qu'elles ont été reproduites dans le *Corpus Confessionum*, on y trouve de graves divergences avec la foi de l'Église ancienne. On n'est pas tout à fait rassuré par une réponse qui nous dit que ces erreurs ont été corrigées entretemps. Il y a des questions fondamentales qui sont en jeu ici et le catholique romain ne peut se défaire de l'impression fâcheuse que la référence à l'Église ancienne par les vieux-catholiques ne soit un peu trop verbale dans certaines circonstances. Ce « verbalisme » apparaît alors comme mauvaise réplique, ou une analogie avec le triomphalisme romain. Certes, on comprend que l'isolement des Églises vieilles-catholiques, issues chacune d'une situation historique différente, les pousse à s'unir plus étroitement que les grandes communautés chrétiennes. Mais l'enjeu de l'intercommunion est trop important pour que les problèmes qu'il soulève puissent être expédiés à la hâte. Le catholique romain, soucieux de rendre justice aux Églises vieilles-catholiques, est facilement dérouté par cet état de choses. Car les différences doctrinales entre le vieux-catholicisme et le catholicisme romain ne concernent pas des questions dogmatiques fondamentales. L'infaillibilité du pape, bien qu'elle soit une prérogative dogmatique, n'exprime qu'un mode de structure de l'Église. Elle est loin d'avoir l'importance qu'ont les dogmes trinitaires ou christologiques pour la vie même de l'Église ou du fidèle. Comment une certaine « hypersensibilité » à l'égard de Rome dans des questions de structure d'Église s'accorde-t-elle

avec un « laxisme dogmatique » à l'égard d'Églises nationales en rupture avec Rome ?

Sur le plan pratique, la situation est différente. On peut s'attendre à bon droit à ce qu'une intercommunion infuse une vie dogmatique plus intense à des communautés moins structurées sous ce rapport. Il serait à souhaiter que les Églises vieilles-catholiques récemment admises dans l'union d'Utrecht puissent approfondir leur héritage catholique selon cette ligne en étant aidées efficacement par les Églises qui les ont admises.

On pourrait étendre ces considérations aussi à l'union projetée entre les Églises orthodoxes et les Églises vieilles-catholiques. Elle devrait être précédée d'un examen approfondi de l'accord qu'il y a dans les Églises candidates à l'intercommunion, entre la profession de la foi et la foi vécue de ces communautés ecclésiales. Une union conclue dans un élan œcuménique trop peu réfléchi desservirait la cause de l'unité parce qu'elle ferait apparaître ce don magnifique de l'union dans la foi comme une stratégie humaine plutôt que comme un don du Saint-Esprit.

Finalement, la participation catholique-romaine à Vienne ne pourrait-elle pas apprendre à quelques Orthodoxes allergiques à toute communauté catholique uniate à affronter cette situation d'une façon plus réaliste ? Sous l'aspect psychologique, les vieux-catholiques occupent pour les catholiques romains une position un peu analogue à celle des uniates par rapport aux Orthodoxes. Rome n'a pas refusé d'envoyer un observateur au congrès de Vienne et ne refuse pas non plus d'entrer en dialogue avec ces communautés. Cette attitude ne pourrait-elle pas inviter certains Orthodoxes, figés dans un complexe antiromain précisément à cause des Églises uniates, à reviser leur propre point de vue ? Ce serait un autre fruit du congrès, d'autant plus précieux que ce serait un nouveau témoignage de l'« apertura cattolica » à laquelle nos frères vieux-catholiques ont contribué et veulent contribuer sans aucun doute.

Victor CONZEMIUS

Chronique de la IVe session du Concile

La IVe session de Vatican II s'est ouverte le 14 septembre 1965. Elle avait été précédée de quelques jours par une encyclique de Paul VI sur l'eucharistie (*Mysterium Fidei*), qui, élaborée depuis un certain nombre de semaines, ne fut publiée que le 12 septembre. Dans différents milieux théologiques et pastoraux, un effort tenté pour donner à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie une explication plus conforme à la philosophie moderne avait provoqué des actes irrespectueux envers les saints mystères, comme des reconsécrations d'hosties. Un Congrès eucharistique national qui eut lieu à Pise au mois de juin avait, d'autre part, mis en garde contre une orientation jugée trop exclusive pour la piété des fidèles, sur le sacrifice de la messe. Une même tendance avait été relevée, mais sans provoquer de réflexes contraires, au Congrès encharistique international de Munich en 1960 (cfr *Irén.* 1960 p. 460). Cette fois, une réaction se fit sentir, qui amena le pape à rappeler la tradition dogmatique concernant le sacrement de l'eucharistie[1]. Cette encyclique n'était en somme qu'un coup de frein qui, donné avant la IVe session conciliaire, empêcha sans doute celle-ci de se gâter par une nouvelle controverse.

Beaucoup ont cru que certains mouvements qui s'étaient produits en Hollande avaient été la raison principale de cet

1. Une tension regrettable et peu justifiée dans ses principes renaît périodiquement entre le mouvement liturgique et le mouvement eucharistique. La raison en est que le mouvement eucharistique, du moins sous sa forme moderne, appartient au genre de piété que le mouvement liturgique est précisément venu compléter et élargir. Cfr sur ce sujet D. O. ROUSSEAU, *La revalorisation du dimanche*, à paraître prochainement dans *Miscellanea liturgica* offertes au Cardinal Lercaro.

acte. Le Cardinal Alfrink, dans une conférence très remarquée, défendit à Rome même la qualité religieuse de ses compatriotes, mettant en garde le public contre des interprétations abusives de ce qui s'était passé dans son pays.

De fait, l'encyclique fut un peu obnubilée par les travaux du Concile. Elle doit être du reste complétée et expliquée par un document du *Consilium* postconciliaire sur la liturgie qui paraîtra bientôt. Quelques observateurs non catholiques, qui avaient fondé de grands espoirs sur la Constitution *De Sacra Liturgia*, se sont émus du contenu du nouveau texte qui semblait la contredire en quelque point et la faire reculer.

* * *

Voici comment, après avoir dit quelques mots de la cérémonie d'ouverture, nous procéderons dans les pages suivantes. Il faut se rappeler qu'une série de débats sur les schémas non encore prêts étaient prévus comme travail des Congrégations générales tant que ce serait nécessaire. Il s'agissait des schémas concernant la Liberté religieuse, l'Église dans le monde moderne, l'Activité missionnaire, et le Ministère des prêtres. Mais, en même temps que ces débats, se faisaient dans l'*Aula* les votes sur les schémas déjà mis au point en la session de 1964, à savoir : La Révélation, l'Apostolat des laïcs, la Charge pastorale des évêques, les Religieux, les Séminaires, les Écoles et les Religions non chrétiennes. Ces schémas n'étaient discutés en aucune manière, mais ils furent l'objet d'une présentation parfois très longue du rapporteur, exposant les motifs des derniers amendements. Lorsque ces votes furent accomplis et que les débats des quatre schémas à discuter furent terminés, il ne resta plus à faire que les votes les concernant, présentés également par les rapporteurs. Les séances étaient alors assez ternes, mais il fallut se résigner à cette procédure.

Nous parlerons d'abord des quatre schémas qui furent discutés et, en fin de session, votés et promulgués, et en viendrons ensuite à ceux qui, déjà préparés, n'eurent à subir que les votes et les promulgations. Une dernière partie traitera des derniers jours.

I. Cérémonie d'ouverture et synode des évêques

La cérémonie d'ouverture fut empreinte d'une belle simplicité, où le pape laissa percer son désir de supprimer un décorum pesant. Son discours, qui devait faire la charnière entre les journées houleuses de la fin de la III[e] session et la reprise des Congrégations générales, fut de grande et de pacifique tenue, rappelant, en même temps que la charité et l'amour dont doit vivre l'Église, la nécessité de la solidarité chrétienne [1]. Il annonça aussi la création d'un synode des évêques — institution post-conciliaire — par un *Motu proprio* dont voici le texte :

1. Le Synode sera constitué de représentants de l'épiscopat du monde entier. Ses tâches et la fréquence de ses réunions seront déterminées par les circonstances.

2. Par sa nature, le Synode aura une tâche d'information et de conseil. Le pape pourra lui donner un pouvoir délibératif. Il aura pour fonction de resserrer les liens entre le Pape et les Évêques ; de rassembler une information précise sur la vie interne de l'Église et son action dans le monde ; de permettre l'expression d'une opinion commune dans des questions touchant à la doctrine ou l'action pastorale.

3. Le Synode sera placé sous l'autorité immédiate du Pape qui devra le convoquer et fixer le lieu de la réunion ; ratifier l'élection de ses membres ; fixer l'ordre du jour, au moins six mois à l'avance autant que possible ; envoyer aux participants les matériaux nécessaires à la préparation des travaux ; présider la réunion par lui-même ou par un délégué.

4. Le Synode se réunira en Assemblée générale, extraordinaire ou spéciale.

5. A l'Assemblée Générale participeront : *a*) les chefs des Églises orientales catholiques (patriarches, archevêques majeurs, métropolites ne relevant pas d'un patriarcat) ; *b*) des évêques élus par les Conférences épiscopales nationales ; *c*) des évêques élus par les Conférences épiscopales rassemblant les évêques de plusieurs nations ; *d*) dix religieux élus par l'Union romaine des supérieurs généraux ; *e*) les cardinaux placés à la tête des dicastères de la Curie romaine.

1. On peut lire dans *VUC* (sept.-oct.) un excellent commentaire de ce discours par le P. C. J. DUMONT O. P.

6. A l'assemblée extraordinaire, participeront les chefs des Églises orientales, les présidents des Conférences épiscopales, trois religieux, les cardinaux chefs de dicastères.

7. L'assemblée spéciale aura une composition analogue, mais avec un caractère régional.

8. Les Conférences épiscopales seront représentées proportionnellement au nombre de leurs membres : 1 délégué pour une Conférence de moins de 25 membres ; 2 pour une Conférence de moins de 50 membres ; 3 pour une Conférence de moins de cent membres ; 4 pour une Conférence de plus de cent membres.

9. Dans le choix des membres, il faudra tenir compte de leur connaissance des problèmes à traiter.

10. Le Pape pourra ajouter au Synode des membres choisis par lui, jusqu'à concurrence de 15 % des membres élus.

11. Les droits et devoirs des membres d'une assemblée cessent à la clôture de celle-ci.

12. Le synode aura un secrétaire perpétuel ou général, avec un secrétariat. Chaque assemblée du synode aura son secrétaire particulier, dont la fonction durera le temps de la réunion. Ces secrétaires seront nommés par le Pape.

La mise en train de cette institution nouvelle, promise pour 1967, est attendue avec une certaine impatience, car il s'agit d'un des changements les plus importants dans l'ordre de la structure et où la collégialité, qui fut la grande mise à jour de l'Église *ad intra*, devra se manifester le plus. Les évêques membres du synode auront à prendre une conscience rigoureuse de leurs obligations et à veiller à ce que le synode se développe dans le sens du Concile[1] dont il est, d'une certaine manière, la prolongation.

1. Tout en ressentant la différence entre ce synode épiscopal et le synode classique de la tradition orientale, certains écrivains orthodoxes n'ont pas manqué de joindre à leurs réserves l'espoir de très grands changements : « Dans la situation actuelle de l'Église romaine, écrivait O. Clément dans *Réforme* du 9 octobre, la vie va beaucoup plus vite que les habitudes mentales et les capacités de formulations (...) Le synode représentera(...) la diversité de l'Église dans un grand mouvement vital de bas en haut, qui pourrait bien correspondre à la montée de sève de l'Esprit 'donateur de vie' ». — Certains théologiens catholiques ont cru cependant que l'idée collégiale n'était pas assez présente dans le Décret d'institution du synode. D'autres au contraire ont relevé, non sans

Le 15 septembre fut lu au Concile un télégramme au pape, du patriarche œcuménique de Constantinople, ainsi conçu : « A l'occasion de l'ouverture de la IVe session du Concile Vatican II, nous adressons à Votre bien-aimée Sainteté nos félicitations fraternelles et nos souhaits pour une clôture de ses travaux heureuse et grandiose, au profit de toute l'Église de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Le pape y avait répondu en ces termes : « Le message que Votre Sainteté Nous adresse, et qui sera lu à l'ouverture de la IVe session du Concile œcuménique, nous touche profondément. Nous souhaitons avec elle que les travaux conciliaires soient bénis de Dieu et aboutissent à des résolutions fécondes pour le bien de toute l'Église du Christ ». Au cours de cette session, les Églises orthodoxes furent du reste officiellement présentes en plus grand nombre. Outre des représentants du patriarcat de Constantinople et du patriarcat de Moscou, vinrent — c'était du reste déjà le cas l'an dernier — des délégués du patriarcat d'Alexandrie, et, chose nouvelle, des délégués des patriarcats serbe et bulgare [1]. D'autres délégations d'Églises protestantes portèrent à une centaine le nombre des observateurs non catholiques, fait que jamais on n'aurait pu prévoir lors de l'ouverture du Concile.

raison, le changement introduit dans le gouvernement de l'Église dans un sens précisément collégial, et qui rappelait les anciens synodes romains. Cfr W. BERTRAMS, *Struttura del sinodo dei Vescovi*, dans *Civiltà cattolica*, du 4 décembre 1965, p. 417 sv. — Voir aussi C. DUMONT O. P., *Le synode des évêques* dans le n° de *VUC* déjà cité, p. 75. D'après ce dernier, le document rapproche le futur régime de l'Église catholique de la structure de l'Église orthodoxe, bien que l'élément délibératif, essentiel pour celle-ci fasse ici en partie défaut.

1. L'arrivée des délégués serbes (cfr plus loin, *Chronique religieuse*, p. 521) fut considérée comme spécialement importante, étant donné l'animosité qui exista en Yougoslavie contre les catholiques en raison des persécutions violentes dont les Orthodoxes avaient été l'objet durant la dernière guerre. — De Bulgarie, était arrivé dès le début de la session, l'archimandrite Ioan, protosyncelle du patriarcat de Sofia. A noter qu'un évêque orthodoxe du Phanar, le métropolite Emilianos Timiadis, était cette fois présent comme observateur délégué au Concile, envoyé par le Patriarche Athénagoras.

II. Débats

1. La liberté religieuse

On se rappelle l'incident qu'avait créé, à la fin de la IIIe session, le renvoi, à un examen ultérieur, du schéma de la *Liberté religieuse* (Cfr *Irén.* 1964, p. 519). Cet examen empêcherait en partie la session présente de s'adonner entièrement à son programme essentiel : *L'Église dans le monde d'aujourd'hui.* Il fallut donc réaborder le problème de la liberté, et ce fut par là que s'ouvrirent les débats. Six jours entiers furent consacrés aux interventions le concernant. C'est dire l'importance qu'on attachait à ce schéma, dont la doctrine contrastait avec les Actes du magistère de Pie IX et du syllabus. Dans la plupart des États modernes l'Église catholique est minoritaire et la vie internationale a égalisé toutes les puissances comme entités numériques. On devait tenir compte de ce fait. D'autre part, la politique religieuse de certains pays, a des implications très diverses dans la conscience des chrétiens, ce qui y a rendu aigus un certain nombre de problèmes que les autres ne ressentent pas. Le cardinal Beran, archevêque de Prague illustra dans un cas précis le tort fait à l'Église par le manque de liberté de conscience. Voici le résumé de son intervention :

« L'expérience montre que la contrainte exercée sur les consciences a pour effet de pousser les hommes dans le péché contre Dieu. Lorsque la liberté de conscience est brutalement restreinte, on peut observer parmi les fidèles et les prêtres non seulement de graves dangers pour la foi, mais aussi de très graves tentations de mensonge, d'hypocrisie et autres vices. Ces effets déplorables sont les mêmes lorsque la contrainte prétend s'exercer en faveur de la religion. Peut-être peut-on dire qu'en Bohême l'Église expie aujourd'hui des violations de la liberté religieuse comme la mort de Jean Hus au XVe siècle et la conversion forcée d'une grande partie du peuple au XVIIe. L'expérience actuelle et l'histoire demandent donc que le Concile proclame le principe de la liberté religieuse clairement et sans restriction, en esprit de pénitence pour le passé. Il sera possible alors d'intervenir en faveur des frères persécutés. Dans la conclusion de la Déclaration, le Concile devrait s'adresser aux gouvernements et demander que cesse toute oppression de la liberté religieuse, de

relâcher les prêtres et les laïcs emprisonnés, de permettre aux évêques et aux prêtres de reprendre leurs fonctions, de laisser l'Église se gouverner librement elle-même, de laisser revivre les congrégations religieuses, et de donner une véritable liberté aux familles chrétiennes ».

Malgré plusieurs autres interventions percutantes du même genre, le nombre des orateurs faisant des objections contre le schéma lui-même, bien que se déclarant favorables à la liberté religieuse, ne laissa pas d'inquiéter. On hésitait sur un vote de principe, qui eût pu compromettre le résultat final. Le Secrétariat pour l'Unité, de qui dépendait ce schéma, fit savoir au pape qu'il était impossible de travailler à de nouveaux amendements si un vote quelconque — et, chose étrange, ce serait le premier ! — n'indiquait la direction à prendre. Une réunion des principaux personnages du Concile n'arriva pas à une décision dans le sens demandé. On continua la discussion, en attendant mieux. Le lendemain du jour où la continuation de la discussion avait été décidée, le pape réunit trois personnalités de son conseil et demanda un vote aux Pères. Paul VI devait, le 4 octobre, être présent à l'ONU à New-York, et c'eût été une vraie désillusion si, concernant ce schéma sur la liberté religieuse, auquel les Américains attachent une importance majeure, il n'eût pu parler avec optimisme, et soit arrivé à l'ONU les mains vides.

Le vote demandé aboutit à une approbation de principe du schéma comme base de déclaration définitive, à une majorité inattendue de 90 % des Pères, en prévoyant des retouches dans le sens des modalités le plus souvent suggérées dans les débats [1]. La discussion put donc être clôturée. Ce qui n'empêcha

1. On sait que le schéma sur la liberté religieuse a été suivi de près par le COE depuis ses débuts. Le Secrétaire général Dr. Visser't Hooft en a fait un des tests de l'authenticité œcuménisante du Concile. Ce fut une surprise de voir dans l'*Aula* Conciliaire, le 17 novembre, jour où fut distribué le dernier schéma remanié sur la liberté religieuse, le Dr. Visser't Hooft lui-même, émergeant presque du milieu des observateurs, et venu à Rome pour une autre question. Les commentateurs protestants ont noté, au cours des débats, « la position très solide des conservateurs fidèles sans le dire à la doctrine de la thèse et de l'hypo-

point un groupe connu sous le nom de *Coetus internationalis Patrum*, représentant une petite minorité active et acharnée, de continuer ses attaques jusqu'à la fin. Néanmoins, dans le discours, remarquable en tous points, que Paul VI fit à l'ONU [1], le mot de « liberté religieuse » put être prononcé en toute sérénité.

2. Le schéma XIII

La pièce maîtresse de la IVe session, à savoir le schéma sur « L'Église dans le monde de ce temps », appelé plus brièvement schéma XIII, fut alors mise à l'étude. Il en a été parlé déjà dans l'éditorial du 3e fascicule d'*Irénikon* de cette année.

Ce schéma s'adresse non seulement à tous les chrétiens mais délibérément à tous les hommes. Il est composé de deux parties. Après une introduction et un exposé préliminaire doctrinal très dense sur les conditions de l'homme dans le monde d'aujourd'hui, où sont développées les mutations qui se sont produites durant les cinquante dernières années au sein de l'humanité — mutations

thèse, selon laquelle seule la vérité de l'Église catholique a le droit de s'exprimer librement (...). Ils récusent certains passages de cette déclaration qui accorde la liberté à d'autres, mais ils la jugent 'opportune' dans le contexte mondial actuel » (Richard-Molard, dans *Réforme*, 25 sept.). La fin du Concile ne fut guère en faveur de ceux-ci.

1. Une des objections faites au schéma par des théologiens catholiques et par des Pères du Concile, était d'avoir trop juxtaposé les arguments scripturaires et les arguments de raison, manière classique de présenter une doctrine dans l'enseignement courant de la théologie. On eût voulu une meilleure fusion, et surtout une transcendance de l'argument évangélique. D'autres, au contraire, voulaient un texte purement rationnel. Les Orthodoxes s'étaient sentis mal à l'aise eux aussi dans ce contexte. « Non seulement, a écrit O. Clément cité ci-dessus, parce que, surtout dans les pays de l'Est, nous avons radicalement renoncé à la période constantinienne, mais parce que nous nous sommes trouvés en présence par ignorance, sans doute, d'un univers mental qui nous est étranger (...) Ce recours à la raison juxtaposée au recours à la Révélation(...) tout cela nous est étranger ». — Un observateur protestant, d'autre part, le pasteur H. Roux avait souhaité que la rédaction définitive du texte « développe l'argument théologique qui fonde le respect de la liberté religieuse sur la vérité elle-même, qui n'est autre que *Jésus crucifié*. A la Croix, en effet, le Christ n'a-t-il pas renoncé à user de ses droits et consenti à respecter la conscience « même erronée » de ses adversaires ? » (B. P. I., 5 oct.). Cet argument, renforcé par la demande de plusieurs Pères, a fait insérer dans le schéma une incise le contenant d'une certaine manière.

sociales, psychologiques, morales, religieuses, déséquilibres divers dans la société et entre les peuples, problèmes nouveaux qui intéressent la société toute entière — il traite, en une première partie, de la vocation humaine dans ses fonctions les plus générales en de grands aperçus anthropologiques et sociaux : personne humaine (définition de l'homme d'après la Révélation — homme, image de Dieu — et non plus d'après Aristote « animal raisonnable »), corps, âme, conscience, liberté, connaissance de Dieu, athéisme, Christ « homme parfait » (ch. I) ; de la communauté des hommes : liens sociaux, respect de la personne etc. (ch. II) ; de la signification de l'activité humaine dans le monde, notamment : Seigneurie universelle du Christ, rôle de l'Église dans le monde de ce temps (laïcs et pasteurs), fraternité en esprit de pauvreté, espérance du peuple de Dieu etc. (ch. III). Une seconde partie traite des problèmes les plus urgents : mariage et famille, amour et fécondité (ch. I) ; culture et promotion culturelle, devoir des chrétiens dans ce domaine (ch. II) ; vie économique et sociale, conditions et conflits dans le travail, problème des loisirs, investissements et gestion monétaire, problème « riches-pauvres » (ch. III) ; communauté politique et Église (ch. IV) ; communauté des peuples ou problèmes internationaux, construction de la paix, guerre et désarmement etc. (ch. V). Une conclusion détermine le rôle de chaque fidèle et des Églises particulières, traite du dialogue entre les hommes, et de l'unification progressive du monde pour le mener à sa fin.

Comme on le voit, un programme extrêmement vaste, trop vaste, était ainsi proposé à tout l'épiscopat catholique, qui aurait à se prononcer sur un ensemble dépassant peut-être humainement ses limites. En tant qu'ils touchent l'Église, les non-catholiques et spécialement le COE s'étaient intéressé de près à l'élaboration de ces thèmes, sur lesquels du reste plusieurs de ses membres avaient été consultés. Un Père du Concile, Mgr Hermaniuk, en loua la qualité œcuménique. Le Dr. Lukas Vischer l'avait relevée également dans plusieurs articles, tout en faisant certaines réserves [1]. Il reconnaissait en tous cas que ce schéma abordait courageusement les problèmes que le COE avait souvent devant les yeux, sans pouvoir toujours s'y aventurer résolument.

1. L. VISCHER, *Vor dem 4. Session des II Vatikanischen Konzil*, dans *Kirche in der Zeit*, août 1965, p. 338 sv.

Ce schéma subit un examen rigoureux, qui s'étendit sur 13 congrégations générales. Il est impossible de faire le bilan de ces longues séances, et force nous sera de nous limiter aux interventions, sinon les plus importantes, du moins à celles qui eurent le plus de retentissement, notamment au point de vue du dialogue avec les non-catholiques.

Bien que le schéma ait été considérablement remanié, il a suscité encore beaucoup de critiques, ce qui est facile à comprendre étant donné l'étendue et le caractère des sujets traités. Ces corrections ne venaient pas exclusivement de la minorité conservatrice — sans doute ne manquèrent-elles pas non plus de ce côté —, mais également de la part des plus ouverts. Les Allemands notamment y ont fait opposition. On avait l'impression que, sans le dire, ils reconnaissaient dans le schéma l'influence prépondérante des problèmes qui se sont posés dans les milieux de langue française, et qui ne correspondent pas tout à fait à leurs préoccupations. Ou, pour mieux dire, le problème du « monde » tant étudié aujourd'hui par les spécialistes de tous pays, a été approfondi par les théologiens de langue et de génie allemands d'une manière assez différente de celle dont l'ont abordé les français. Le cardinal Frings de Cologne et Mgr Volk évêque de Mayence, théologien réputé, se sont particulièrement élevés contre une conception trop optimiste du monde présentée par le schéma, où ils voyaient une confusion entre un progressisme humain et le salut surnaturel de l'homme que l'Église doit annoncer et réaliser. D'autres ont fait valoir que la notion de péché originel n'était pas assez présente. Des Orientaux, notamment le Patriarche des maronites, soulignèrent fortement que la notion de résurrection, source de tout le christianisme y était insuffisamment développée, et que l'idée classique de la « fuite du monde », fondement de toute l'ascèse orientale, n'était pas relevée comme une donnée traditionnelle de l'Église, le schéma se présentant par trop comme un produit de type occidental [1].

1. Voir à ce point de vue ce que nous disons plus loin de la béatification du P. Charbel Makhlouf. On a reproché aussi au schéma XIII, en même temps que son optimisme, de s'être trop élargi en voulant parler à tous les hommes. Le théologien orthodoxe, P. Evdokimov, l'a

La question de l'athéisme fut relevée par le cardinal Šeper, archevêque de Zagreb en Yougoslavie. Un paragraphe entier en effet en parle. C'était là un sujet particulièrement délicat, étant donné la réflexion dont le marxisme a été l'objet de la part de beaucoup de théologiens, et la présence d'observateurs venus de Russie [1]. Aucune réaction immédiate n'est cependant venue de ce côté. Pour l'archevêque de Zagreb, la question de l'athéisme serait le problème central des relations entre l'Église et le monde d'aujourd'hui.

Avec la question du mariage et de la famille, plusieurs problèmes de pastorale concrète ont dû être abordés. L'un d'eux, celui des conjoints lâchement abandonnés, a été l'objet d'une intervention faite au nom de la tradition orientale, et qui suscita un remous bien au-delà de l'attente de celui qui en fut l'auteur, Mgr Elie Zoghby, vicaire patriarcal melkite du Caire.

« Il est un problème, dit-il, plus angoissant que celui de la limitation des naissances, c'est celui de l'époux innocent qui, à la fleur de l'âge et sans aucune faute de sa part, se trouve définitivement seul, par la faute de l'autre ». Les pasteurs ne trouvent d'autre réponse que celle-ci : Il n'y a qu'à prier, nous ne pouvons rien faire. Et le malheureux conjoint se trouve comme puni d'un châtiment dur, celui de la continence perpétuelle — qui est faite pour les âmes spécialement appelées et non pour toutes — en raison de la faute d'un autre. C'est inhumain, et l'Église doit pouvoir se pencher

noté en ces termes dans *Le Monde* du 7 oct. : « Le schéma XIII suscite spontanément l'admiration pour son ampleur, son style et son ouverture. C'est sa force et sa faiblesse. Il s'adresse aux croyants et aux non-croyants, mais il est à craindre qu'il ne laisse les uns et les autres sur leur soif parce qu'il est d'une insuffisante profondeur. Le texte en effet manque de nerf, Il est trop calme, son optimisme n'est pas « crucifié ». — Voir sur cet aspect de la question dans *Koinonia-Comunione* du 21 octobre « *Incidenze ecumeniche dello schema XIII* », p. 2-10. A noter que la dernière version du schéma a été très améliorée.

1. A plusieurs reprises, des mouvements qui gravitaient autour de ce problème assaillirent les Pères en vue de provoquer au Concile une condamnation du communisme. Durant la semaine du 15 au 20 novembre, des tracts furent encore distribués en ce sens. Une réaction venue de différents côtés voulait qu'on s'en tint au programme de Jean XXIII, qui désirait que le Concile ne fasse aucune condamnation — ce qui risquait d'introduire dans l'Église une nouvelle ère de controverse. Tout au plus serait-il fait allusion à des condamnations antérieures dans les documents pontificaux.

efficacement sur cette douleur morale, comme elle peut le faire sur les autres. Or l'évangile prévoit le cas d'un époux adultère qui, semble-t-il, libère l'autre conjoint. C'est le texte de Matth. 19, 9 : « Celui qui répudie sa femme, *hormis le cas de fornication*, et en épouse un autre commet l'adultère » (texte dont l'interprétation diverge parmi les exégètes). Il est vrai que la tradition romaine est allée se précisant dans un sens rigoureux concernant l'incise matthéenne, et n'admet pas le remariage de l'innocent. Mais la tradition orientale, qui a pour elle de très grands docteurs de l'Église, l'a compris d'une manière plus large. Au concile de Trente, un canon préparé suivant l'interprétation rigide a dû être remanié et changé de forme parce que les Vénitiens présents, qui avaient dans leur juridiction des Grecs des Iles vivant selon cette coutume jamais contestée dans leur Église, ni par celle de Rome pour eux-mêmes, s'étaient ouvertement récriés à bon droit contre le Concile. Une modification fut donc introduite dans le canon 7 du chapitre sur le mariage, de façon à ne pas condamner l'usage des Grecs.

Cet usage, qui s'est conservé dans les Églises orthodoxes, bien qu'il y ait été interprété souvent abusivement, a été présenté, sinon comme une possibilité de solution, du moins comme l'objet d'une nouvelle étude par Mgr Zoghby.

Beaucoup de Pères ignorant cette coutume ont été grandement étonnés de cette intervention qui semblait mettre en doute l'indissolubilité du mariage. Elle était cependant dans la ligne du Concile tel qu'il était voulu par Jean XXIII : temps de miséricorde et non de condamnation. Le lendemain, le cardinal Journet, qui n'était pas inscrit, parla en premier lieu et sans préparation suffisante, pour rappeler le grand principe du mariage indissoluble. Mgr Zoghby eut l'occasion de revenir la semaine suivante pour préciser sa pensée, dont la presse s'était emparée en des commentaires imprévus et tendancieux. L'Église orientale, expliqua-t-il, a une conception au moins aussi riche et aussi élevée de l'indissolubilité du mariage que celle de l'Occident. Mais tout en proscrivant le divorce, elle s'est appliquée, dans une législation difficile, à protéger tant qu'elle l'a pu l'innocence des conjoints malheureux.

Les échos retentissants que cette question a suscités, non seulement dans la presse mais dans le grand nombre de lettres (plusieurs centaines) qui parvinrent ensuite du monde entier

à Mgr Zoghby, le remerciant de son intervention courageuse, ont prouvé que le doigt avait été mis sur une plaie profonde. C'est à la grande théologie du mariage, tant oubliée chez les modernes, à remettre en valeur la transcendance d'une doctrine, qui, une fois bien inculquée, sera moins exposée à des glissements vers des abus inévitables.

L'essor de la culture : tel était le titre du chapitre II de la IIe partie du schéma. Diversité des conditions de vie et nouveaux styles de vie, difficultés de l'homme devant le développement de la culture ou mieux des cultures, la culture à la lumière de la foi, relations entre l'évangile du Christ et la culture, devoirs urgents des chrétiens par rapport à la culture, etc. Toute cette partie fut exposée par un assez grand nombre de Pères, les uns pour louer le schéma, les autres pour déclarer qu'il décevrait les hommes de science. Aucune intervention vraiment sensationnelle cependant. Les questions brûlantes, comme celle du teilhardisme ne furent guère abordées. Le teilhardisme fut l'objet de débats extraconciliaires dans des conférences de presse qui remuèrent un peu l'opinion. La plus remarquée fut celle du P. de Lubac à la *Domus Mariae* le 16 octobre 1965. Les réserves que la doctrine teilhardienne imposent n'empêchent pas que celle-ci ne soit un stimulant de qualité dans la recherche d'équilibre entre l'Église et la culture [1].

1. Cette question semble avoir été indirectement mais volontairement touchée par le R. P. Arrupe S. J., Général des Jésuites, dans une conférence faite à la presse le 20 octobre sur la « culture intégrale ». « Les hommes ont toujours poursuivi cet idéal de culture intégrale. Aujourd'hui, l'humanité s'est détournée de Dieu en même temps que progressait la science. Une religion de l'homme remplace le sens de Dieu et transforme les œuvres de la culture en absolus auxquels l'homme se consacre. Il en résulte que l'on ne peut plus parvenir à une explication satisfaisante de l'univers et que l'on tombe dans l'absurde et dans l'angoisse. La tâche principale de la culture doit être de réunifier l'homme, de lui donner une nouvelle connaissance de lui-même et du sens de sa science. Pour cette tâche vitale, le christianisme apporte nne contribution fondamentale, parce qu'il possède dans le Christ la véritable réalité capable de tout intégrer, à laquelle l'homme aspire inconsciemment dans sa recherche de la culture. Le Christ est la synthèse divino-humaine de toute la création. De là découle la *mission* de l'Église : entrer en rapport avec l'homme et le monde d'aujourd'hui pour leur révéler la plénitude du message évangélique ».

La question de la paix avait été rehaussée par le discours fait par le pape à l'ONU, et que, à son retour, on lui demanda officiellement d'insérer dans les Actes du Concile, ce qui fut par lui accordé quelques semaines plus tard. Quant à celle des armes nucléaires, elle a été touchée dans plusieurs interventions. Les uns ont, sans grande originalité, développé les principes de la légitime défense. D'autres se sont placés à un point de vue plus neuf. « La distinction classique, a dit le cardinal Liénart, entre guerre juste et guerre injuste ne suffit plus ». Nous ne pouvons nous étendre ici sur cette question pourtant importante, et qui suscita bien des inquiétudes encore tout à la fin de la session [1].

3. L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE ET LE SCHÉMA SUR LES PRÊTRES

Fut ensuite proposé à l'examen, à partir du 11 octobre, le schéma sur l'activité missionnaire de l'Église, lequel, on s'en souvient, avait été l'an dernier refusé. Un des points les plus délicats à traiter était celui des relations entre les différentes Églises et confessions chrétiennes dans les pays missionnaires. L'annonce de l'Évangile a, jusqu'en ces derniers temps, été conçue sous un régime de concurrence. On voudrait, en raison de l'œcuménisme, trouver aujourd'hui une manière convergente. C'est là, on le comprend, un équilibre difficile à réaliser. Parmi les jeunes évêques, africains surtout, on rencontra une volonté très nette de créer, entre les différentes Églises, un terrain commun de christianisme et de commune profession de foi, en même temps que la création d'un mouvement de prières pour que déjà les catéchumènes demandent à Dieu, en même temps que le baptême, la cessation des divisions et l'unité non encore existante dans ces territoires partagés, en sorte que le désir de l'union fasse partie de l'évangélisation elle-même. Idée très neuve sans doute, et dont plusieurs interventions furent marquantes à ce point de vue; le schéma fut nettement corrigé

1. Durant la semaine du 15 au 20 novembre, un assaut se produisit encore (et une dernière fois tout à la fin de la session). Ce mouvement venait en grande partie de l'épiscopat américain.

dans un sens œcuménique, allant jusqu'à demander la collaboration entre les chrétiens, et cela non seulement entre les personnes privées mais entre les Églises [1]. D'autre part, le cardinal Koenig, archevêque de Vienne, avait demandé, qu'on tienne compte des valeurs religieuses des religions non chrétiennes, tant dans la théologie que dans la pastorale. Le point de vue de l'œcuménisme fut également souligné le dernier jour du débat, jeudi 14 octobre, par un laïc indigène du Togo, au Concile depuis le début, en qualité de secrétaire général pour l'Afrique de la fédération catholique internationale de la jeunesse, M. Eusèbe Adjakpley. Son discours, prononcé en français, fut un des témoignages les plus éloquents du développement et de l'universalité de l'Église.

Notons aussi que le général des Jésuites, qui a vécu de longues années au Japon, a fait, durant l'examen du schéma des missions, une intervention fondée sur son expérience, faisant valoir le développement rapide de beaucoup de pays non encore chrétiens et opposant l'opinion primaire qu'ont à leur égard beaucoup d'occidentaux, pour qui paganisme est synonyme de non-civilisation. D'autre part, et ceci est à souligner, de nombreux Pères ont signé une pétition à l'encontre d'une modification en marge des délibérations concernant la réforme de la Congrégation de la Propagande, modifications dont le texte était jugé nuisible au degré d'indépendance souhaité par les missionnaires [2]. Il a été obtempéré à cette demande par la suite.

Vint alors le débat sur le schéma concernant la vie et le ministère des prêtres. Mgr Marty, archevêque de Reims et Ordinaire de la Mission de France, qui en était le rapporteur, le présenta en relevant que le prêtre d'aujourd'hui doit trouver la source de son apostolat non seulement dans sa vie intérieure, mais aussi dans sa mission pastorale, étant au service de Dieu et au service des hommes.

Une question importante, et qui devrait nécessairement venir sur le tapis dans un Concile aussi novateur que Vatican II, était celle du célibat des prêtres. On sait qu'au concile de

1. *Irénikon* compte revenir ultérieurement sur cette importante question.
2. Voir plus haut, p. 451.

Nicée, en 325, l'imposition de cette loi avait été sérieusement envisagée lorsque, à l'intervention d'un vieil évêque, ancien solitaire, Paphnuce, qui, aux dires des historiens de l'époque, demanda de ne pas imposer ce fardeau aux prêtres vivant dans le monde, on s'abstint de la formuler. En Occident les Décrétales des papes et les conciles provinciaux imposèrent très tôt le célibat.

Plusieurs interventions étaient prêtes, provenant soit d'évêques de l'Amérique du sud, soit d'Orientaux, qui voulaient faire valoir la légitimité de la tradition de leurs Églises. De fait, il ne s'agissait pour les premiers que de demander, en plus du clergé ordinaire et dans des cas déterminés, le sacerdoce pour les hommes déjà mariés dont la vie était sûre, et ce, dans les pays de grande indigence pastorale. Mais le pape fit demander publiquement que ces interventions lui soient personnellement remises et ne soient pas faites dans l'*Aula*. Le bruit immodéré fait autour de l'intervention de Mgr Zoghby, dont il a été parlé plus haut, justifiait sans doute cette précaution.

Conscient cependant de la nécessité de respecter sur ce point la tradition orientale, le Saint-Père laissa, à la fin des débats, le 16 octobre, le cardinal Bea s'exprimer d'une manière très claire sur la tradition orientale. Le concile de Vatican II, dit celui-ci, a la prétention d'être œcuménique ; il devrait donc parler de la condition des prêtres mariés des Églises orientales [1].

1. Il a été fait droit à cette requête du cardinal Bea, qui ne faisait du reste que reprendre les arguments des interventions écrites et non communiquées de prélats orientaux, notamment de S. B. le patriarche Maximos IV. Voici la phrase la plus importante de cette intervention qui fut très appréciée des Orthodoxes : « Le célibat est proposé d'une manière si absolue qu'il semble dériver de la nature même du sacerdoce (...) Que dire alors des prêtres orientaux mariés ? Ne sont-ils donc pas prêtres dans le plein sens ? Le schéma admet que dans les Églises orientales il y a des prêtres mariés très méritants, mais comme si cela arrivait par exception. Si je ne me trompe, notre Concile œcuménique — je dis « œcuménique » — devrait traiter de l'un et de l'autre état sacerdotal : de l'état de parfaite continence dans le célibat et de l'état de perfection du prêtre dans l'état de mariage. Il faudrait montrer que l'un et l'autre doit être éduqué et formé (avec une adaptation choisie et une éducation solide), et de manière à ce que l'un et l'autre état soit protégé contre les dangers qui les guettent. Ainsi notre Concile serait très utile également à nos frères très chers orientaux ».

Le schéma sur la vie et le ministère des prêtres était le dernier à être discuté au Concile. Douze interventions étaient prévues encore pour après la première relâche, qui avait eu lieu du 17 au 24 octobre. De celles-ci, la plus remarquée fut la dernière, celle du nouvel archevêque de Turin nommé tout récemment, Mgr Pellegrino. Il eut à cœur de faire valoir la nécessité pour le clergé d'avoir dans ses rangs des savants de qualité, notamment dans les sciences ecclésiastiques. Cette préoccupation a baissé, semble-t-il, depuis un certain nombre d'années dans les rangs du clergé, en raison des œuvres abondantes qui ne doivent cependant pas faire négliger l'étude du trésor doctrinal de l'Église. Cette intervention restera mémorable, car elle fut la dernière de Vatican II. En effet, elle devait être suivie d'une autre d'un évêque mexicain, qui voulait proposer Jean XXIII comme modèle du sacerdoce, et suggérer que le Concile pose un acte spontané en faveur de sa béatification, ce qui avait été discrètement suggéré quelques semaines auparavant par un évêque italien, Mgr Bettazzi. Il nous paraît que si la question avait pu être posée avec autorité, elle eût recueilli à ce moment solennel l'immense majorité des suffrages. Mais on ne permit pas à cet évêque d'élever la voix, de crainte que les interventions conciliaires ne se terminent sur une proposition non encore mûre et qui eût suscité peut-être du remous. Le temps ici est un facteur indispensable. Du reste, le procès de béatification de Jean XXIII, fut annoncé par le pape le 18 novembre, ainsi que nous le dirons.

III. **Votes et promulgations**

Les quatre schémas dont nous venons de parler et qui furent soumis à une critique en assemblée conciliaire, devaient être votés une dernière fois avant leur promulgation. Aussi ne purent-ils être prêts pour la première séance publique que le pape avait décidé de faire. Car, pour la première fois depuis l'ouverture du Concile, des promulgations solennelles et définitives eurent lieu pendant la durée d'une session et non seulement à la fin. Il y avait, en effet, onze schémas à promulguer, qui, ajoutés aux cinq promulgués déjà dans les sessions précédentes

(Liturgie, Moyens de communication, Église, Œcuménisme, Églises orientales), feraient en tout seize textes, qui composeront les Actes de Vatican II devant l'histoire. Étant donné ce nombre, il y avait avantage à séparer les promulgations cette fois-ci.

Les dates prévues étaient le 28 octobre, le 18 novembre et le 7 décembre, veille de la clôture finale du Concile. Pendant que les débats se portaient sur les quatre schémas qui ont tenu les Pères en haleine durant les mois de septembre et d'octobre, les textes préparés en la troisième session et qui n'avaient plus qu'à subir les remaniements suggérés l'an dernier, purent être votés tranche par tranche. Les votations furent concluantes en sorte qu'aucun retard, toujours redouté, ne fut en perspective. Ce furent 1° le *De Revelatione* (20, 21, 22 sept.), 2° l'Apostolat des laïcs (23, 24, 25 sept.), 3° la Charge pastorale des Évêques 29, 30 sept.), 4° l'Adaptation de la vie religieuse (6, 7,8 oct.), 5° La formation sacerdotale ou les Séminaires (11, 12 oct.), 6° l'Éducation chrétienne (13, 14 oct.) et enfin, 7° les Religions non chrétiennes, comprenant le fameux passage sur les Juifs (14, 15 oct.). De ces sept, cinq seulement furent promulgués le 28 octobre, celui de la Révélation n'ayant pu encore recevoir le vote conclusif, et celui des laïcs n'étant pas encore imprimé. Ils furent tous deux promulgués, le 18 novembre, ceux de la Liberté religieuse, des Prêtres, des Missions, et de l'Église dans le monde (schéma XIII) étant reportés à la dernière promulgation du 7 décembre [1].

Nous ne pouvons nous contenter ici d'avoir aligné ces faits. Il nous faut dire quelques mots de quelques uns de ces schémas et de leurs incidences au point de vue œcuménique. Seuls ceux des Séminaires, de l'éducation chrétienne et de l'Apotolat des laïcs devront rester en dehors de notre perspective, pour que cette chronique ne soit pas trop longue.

1. La révélation

Le premier projet de ce schéma avait été très nettement rejeté lors de la première session, comme n'étant nullement

1. La promulgation de ces textes se fit, comme les fois précédentes, par « Paul, serviteur des serviteurs de Dieu, en union avec les Pères du Saint Concile (*una cum SS. Concilii Patribus*) ».

en accord avec le progrès des sciences théologiques et bibliques. Ce qui avait justifié son refus il y a trois ans était la distinction trop nette, conséquence de la controverse posttridentine, entre l'Écriture et la Tradition, qu'on avait, d'une manière forcée, appelé « deux sources » alors qu'elles sont le résultat de l'unique Parole de Dieu. Les approches œcuméniques de ces dernières années rendaient ce problème particulièrement important [1].

Le schéma avait donc été revu dans ce sens, avec, après le rejet de 1962, une collaboration imposée par Jean XXIII entre la commission théologique et le Secrétariat pour l'unité. Une nouvelle rédaction d'une brièveté indigente, et qui était plutôt un *De magisterio*, ne fut jamais présentée aux Pères. Le texte proposé en la IIIe session passa par des alternatives de faveur et de défaveur. D'une part, il fallait ne pas faire reculer les acquisitions modernes des sciences ecclésiastiques en ne canonisant pas non plus les hypothèses toujours mobiles, et d'autre part il fallait, tout en alliant les préoccupations pastorales concernant le mouvement biblique, ne pas dérouter la catéchèse des simples, dont les conservateurs faisaient état pour appuyer leur manque d'ouverture. Des assauts furent livrés cette fois-ci encore.

On se rappelle que, lors de la IIe session — la première qui fut présidée par Paul VI —, le schéma sur les moyens de communications reçut au tout dernier vote devant le pape, le refus de 250 Pères. Ce chiffre affecta profondément Paul VI, qui résolut, dit-on, de ne plus promulguer de textes qui n'atteignaient pas l'équivalent de l'unanimité. De fait, à la fin de la IIIe session, les schémas promulgués — Église, Œcuménisme, Églises orientales —, arrivèrent à l'équivaloir (sauf le dernier que ne fut rejeté que par 33 Pères). Mais il avait fallu pour cela se livrer à des compromis de dernière minute qui provoquèrent, on s'en souvient, des réactions d'allure dramatique. Aussi bien, instruit par les événements, Paul VI avait-il cette fois ménagé ses interventions, dues en grande partie aux instances de la minorité, en les espaçant tout le long des débats en des petits coups discrets sans violence, qui du reste furent plusieurs fois écartés par les commissions.

1. Voir sur ce sujet un article remarquable du Fr. Max THURIAN, de Taizé, dans *Le Monde* du 15 nov. p. 10) intitulé : *Un acte œcuménique du Concile, Le Vote du schéma sur la Révélation.*

Trois points furent cependant finalement acceptés dans la question de la Révélation, lesquels, présentés bien à temps aux votes des Pères et soigneusement élaborés par la commission compétente, s'en sont tenus aux termes suivants : 1° Le texte, définitif, sans déclarer que la Tradition contienne plus que l'Écriture, affirme que cette Tradition est une lumière indispensable pour l'intelligence de la Révélation contenue dans l'Écriture ; 2° Quant à l'inerrance ou l'inspiration des Livres Saints, il est dit que la vérité consignée dans les Écritures par la volonté divine, l'a été « en vue de notre salut » (au lieu du « *veritates salutares* », antérieurement proposé — sorte de compromis qui ne change rien de substantiel) ; 3° En ce qui concerne l'historicité des évangiles, au lieu de parler de « la transmission des choses vraies et sincères sur le Christ », le texte a ajouté plus fortement que « l'Église a toujours tenu d'une manière inébranlable l'historicité du récit évangélique, jusqu'au jour de l'Ascension du Christ ».

Ce schéma obtint le 29 octobre un vote à peu près unanime et put être promulgué le 18 novembre, n'ayant obtenu devant le pape que 6 *non placet.*

2. L'ADAPTATION DE LA VIE RELIGIEUSE

Il avait déjà été question des religieux dans la Constitution sur l'Église, où, on se le rappelle, à propos de la perfection chrétienne, on s'était demandé s'il fallait leur accorder un chapitre spécial — ce qui fut fait. Un assez grand nombre de divergences se manifestèrent au cours de la IIIe session, concernant ce schéma qui avait été réduit, comme plusieurs autres, à une série de propositions d'allure canonique, et où le langage conciliaire manquait de souffle. On y avait relevé entre autres une déficience concernant la théologie de l'obéissance religieuse, qui, par sa méticulosité formaliste depuis des siècles, avait fini par nuire considérablement à la liberté intérieure et empêchait beaucoup d'âmes, spécialement dans les congrégations de femmes, de sortir d'un infantilisme néfaste. Autre problème : celui de l'exemption, qui fut soulevé par un certain nombre d'évêques et suscita des réactions. On a paré à ces

imperfections le mieux possible, sans toutefois arriver peut-être à un résultat vraiment satisfaisant. Notons ici que, ainsi que cela avait été soulevé dans un paragraphe du *De Oecumenismo* concernant le monachisme oriental, quelques phrases ont été introduites sur la qualité spécifique des moines dans l'Église, ce qui manquait totalement dans la législation précédente, et sera de nature, croyons-nous, à ramener vers ses sources les plus authentiques la spiritualité des religieux en général.

Ce schéma, voté devant le pape le 18 octobre n'eut que quatre opposants, et fut promulgué. Celui sur les séminaires, appelé aussi « De la formation sacerdotale », promulgué le même jour n'eut que deux votes négatifs, tandis que celui sur l'éducation chrétienne en recueillit 35, ce qui n'empêcha nullement sa promulgation.

3. Les religions non chrétiennes

Ce schéma abordait le problème des Juifs, dont on a énormément parlé depuis des mois. Il avait été considérablement remanié vers la fin de la IIIe session, et se présentait, au point de vue de la forme, d'une manière très harmonieuse, en commençant par les religions les plus éloignées du christianisme et en finissant par le judaïsme. On sait que des pressions politiques venues des pays arabes avait mis en cause son existence il y a un an. Comme le fit remarquer, en le présentant, le cardinal Bea qui avait pris à cœur la question des Juifs, — c'était de son Secrétariat, du reste, que dépendait ce texte, considérablement remanié encore, — tout avait été mis en œuvre pour éviter des blessures. Un voyage avait été accompli par des membres du Secrétariat dans les pays arabes afin de recueillir sur place les objections de caractère théologique, et d'y parer dans la nouvelle rédaction. Restée courte, cependant, elle fut votée en 8 scrutins, dont les cinq derniers concernaient les Juifs : relation entre le peuple de Dieu dans l'Ancienne et la Nouvelle Loi ; mort du Christ non imputée indistinctement à tous les Juifs ; le peuple juif comme tel ne doit pas être présenté comme réprouvé par Dieu dans son ensemble (on avait enlevé le mot « déicide » : terme sur lequel on a ainsi fait le silence) ; l'Église

déplore toute persécution, y compris l'antisémitisme ; fraternité universelle excluant toute discrimination raciale. Le vote conclusif de tout le schéma n'obtint que 250 contre, soit environ 10 % des Pères, ce qui était relativement peu, en raison des difficultés soulevées.

Au dernier scrutin devant le pape, le 28 octobre, le Décret sur les religions non chrétiennes obtint cependant 88 *non placet,* ce qui ne compromit en rien sa promulgation. Plusieurs anciens évêques missionnaires n'étaient pas d'accord sur l'attitude œcuménique concernant les non-chrétiens en général, et on ne doit pas interpréter le chiffre 88 comme provenant exclusivement des Pères venus des pays arabes dont beaucoup s'étaient ralliés, car la minorité, à tendance fondamentaliste dans l'interprétation de quelques textes de l'Écriture, était demeurée obstinée jusqu'à la fin. On avait assuré du reste que le pape se montrerait cette fois moins exigeant sur les chiffres qu'il ne l'avait été en la IIIe session.

Il résulte de ce vote un tournant assez important dans l'attitude de l'Église concernant les Juifs et les non-chrétiens. C'est là une des conséquences qui marquera le plus dans l'*aggiornamento* voulu par Jean XXIII. Lui-même du reste avait souhaité ce changement [1].

4. La charge pastorale des évêques

Le 4 novembre 1964, au cours de la IIIe session, ce schéma avait été présenté à l'Assemblée. La majorité des deux tiers

1. Le Dr. Visser't Hooft, secrétaire général du COE, avait fait parvenir au Secrétariat pour l'Unité un témoignage de satisfaction pour ce schéma s'affirmant « heureux de ce que le concile du Vatican ait adopté cette déclaration sur la religion juive. Elle exprime en effet clairement une vérité biblique que l'on avait oubliée dans toutes les Églises, à savoir que c'est par le peuple juif que Dieu s'est d'abord révélé aux hommes et que le lien profond qui existe ainsi entre juifs et chrétiens ne constitue pas seulement un souvenir, mais une réalité actuelle. L'antisémitisme représente donc un reniement de la foi chrétienne elle-même. Le COE a essayé de le dire lors de son Assemblée de la Nouvelle-Delhi en 1961. Nous sommes heureux que l'on puisse maintenant voir toutes les Églises chercher à inaugurer une attitude nouvelle envers le peuple juif et commencer ainsi à réparer leurs nombreuses erreurs du passé. Il ne s'agit pas là d'une démarche d'ordre politique, mais de la redécouverte d'une profonde vérité enracinée dans notre héritage biblique commun ».

pour les *placet* n'ayant pas été atteinte, le texte avait dû être renvoyé à la commission compétente pour être refait. Une série de refontes furent élaborées, qui consistaient surtout en améliorations pratiques règlant les relations des évêchés entre eux, avec la Curie romaine, et avec les ordres religieux. Tel qu'il se présente aujourd'hui, ce texte comporte trois chapitres, où, après un prologue, il est question 1° du pouvoir des évêques sur toute l'Église et de leurs relations avec le Saint-Siège (ch.I) ; 2° des évêques et de leurs Églises particulières (diocèses, circonscriptions ecclésiastiques, coopérateurs épiscopaux et paroissiaux, curie épiscopale, aumôniers militaires et directeurs d'œuvres supraparoissiales, religieux) (ch. II) ; 3° des cas concernant plusieurs Églises particulières : synodes provinciaux, conférences épiscopales etc. Des questions relatives à l'indépendance des pouvoirs ordinaires ont été mises au point. La participation des nonces aux conférences épiscopales n'a plus été introduite comme ce l'était dans la rédaction précédente, et en général les demandes de l'exercice plénier du pouvoir de l'évêque dans son Église ont été entendues. On comprend cependant que ce chapitre, de facture toute canonique, soit un de ceux sur lesquels les congrégations romaines aient exercé le plus de vigilance, elles qui gardaient sur les diocèses et sur beaucoup de normes les concernant, un pouvoir très étendu depuis le concile de Trente. Ce Décret devait tenir compte aussi du *Motu proprio* de Paul VI du début de cette session (v. plus haut, p. 476), qui établit des mesures pour après le Concile.

Promulgué le 18 novembre, il n'entrera en vigueur, comme du reste tous ceux qui ont été promulgués en cette session, que le 29 juin 1966.

5. La séance publique du 18 novembre

Elle s'est déroulée devant le pape dans la basilique en présence d'une foule considérable et avait comme but premier la promulgation de la Constitution dogmatique sur la Révélation et du décret sur l'Apostolat de laïcs. Paul VI avait voulu concélébrer avec des supérieurs d'Ordres religieux, des experts du Concile et un curé. Parmi les experts, on remarqua

particulièrement la présence du P. H. de Lubac S. J., dont les études théologiques larges et ouvertes avaient plusieurs fois inquiété le Saint-Office. Cette présence illustra singulièrement la réforme de cette sacrée Congrégation, comme on va le voir. Le remarquable discours de Paul VI en ce jour ménageait en effet quelques surprises.

Le pape annonça que la réforme de la Curie romaine, dont il s'est plu à relever les qualités administratives et le zèle, serait faite en tenant compte surtout de la compétence de ceux qui doivent y prendre les charges. Elle commencerait par celle du Saint-Office, qui recevra prochainement son nouveau statut [1]. Paul VI annonça ensuite qu'il ferait entamer le procès de béatification des deux derniers papes, Pie XII et Jean XXIII. Jean XXIII est resté vivant dans tous les cœurs et sa mort, qui fut vraiment celle d'un saint, a été considérée par les chrétiens de toutes les confessions — et même au delà — comme une sorte de manifestation providentielle. Celle de Pie XII ne revêtit pas le même caractère, mais de son vivant déjà le mot de canonisation avait été prononcé. Un observateur protestant, ayant entendu parler durant le Concile de la canonisation de Jean XXIII s'était écrié : « Ne le canonisez pas ! Il appartient à tous. Ce serait nous l'enlever » [2]. Le procès, dit Paul VI en parlant de l'un et de l'autre, sera long, et on ne doit pas s'attendre à une résolution rapide.

Enfin, au terme de son discours, le pape annonça l'ouverture d'un jubilé, qui ira de la fin du Concile à la prochaine Pentecôte. La proclamation d'un jubilé va de pair, on le sait, avec des indulgences. Le pape n'y a pas fait allusion. Il s'est contenté de dire que le début de ce jubilé sera de répandre par la prédication le message de vérité et de charité qui émane du Concile, et d'intensifier au cœur des fidèles le sens communautaire qui les rassemble autour du pasteur de leur diocèse, en exhortant tout le monde à tirer profit et à bénéficier du « ministère de la

1. Il a été promulgué le 7 décembre, juste avant la clôture du Concile. Le Saint-Office s'appellera désormais « *Congrégation pour la doctrine de la foi* ».

2. Cfr R. LAURENTIN, dans *Le Figaro* du 19 nov., p. 11.

réconciliation qui sera le plus largement possible ouvert et offert à tous les hommes de bonne volonté »[1]. Il a fait ensuite en ces termes le bilan du Concile :

« La célébration du Concile, a, Nous semble-t-il, suscité trois moments spirituels différents. Le premier fut celui de l'enthousiasme, et il était normal qu'il en fut ainsi : la surprise, la joie, l'espérance, le rêve d'une sorte de messianisme accueillirent l'annonce de cette convocation à la fois désirée et inespérée : un souffle printanier souleva dès le début tous les cœurs. Vint ensuite le second temps : celui du déroulement effectif du Concile ; il fut caractérisé par les remises en question ; un tel phénomène devait accompagner celui du travail conciliaire, qui a été, vous le savez, immense, grâce surtout à l'activité des membres des commissions et sous-commissions, au sein desquels la contribution des experts et particulièrement de certains d'entre eux a été extrêmement efficace et compétente... Mais dans certains secteurs de l'opinion publique tout fut discuté et considéré comme matière de discussion, tout apparut difficile et complexe, rien n'échappa aux essais de critique ni à la recherche impatiente d'innovation ; on vit apparaître des sentiments d'inquiétude, des mouvements d'opinion, des attitudes craintives, des audaces, des positions arbitraires ; la tentation du doute s'attaqua même de-ci de-là aux normes fondamentales de la vérité et de l'autorité, jusqu'à ce que la voix du Concile commence à se faire entendre : calme, réfléchie, solennelle. Et ainsi arrive le troisième temps : celui des solutions, celui de l'acceptation et de l'exécution des Décrets

1. La question des indulgences, une des plus épineuses pour le dialogue avec les protestants, avait été écartée du texte dogmatique sur l'Église, proposé dans la période préparatoire du Concile. On la mit au programme des propositions à étudier par les conférences épiscopales durant une des vacances de cette IVe session. Une singulière suggestion la fit sortir en pleine Aula, pour occuper les Pères durant les séances muettes de la fin. Les divergences qui se manifestèrent à son endroit firent qu'on dut interrompre la série des communications (extraconciliaires du reste) qui s'y rapportaient. Le texte (*Positio*) de la Sacré Pénitencerie qui avait été examiné dans les conférences épiscopales fut l'objet de remarques de fond, qui firent, semble-t-il, enterrer le projet. Comment et de quelle façon renaîtra-t-il ? Personne n'est en mesure de le dire. — A l'audience que donna Paul VI aux évêques de l'Amérique latine le 24 novembre, et où il lança l'idée d'un plan général d'aide à leurs diocèses, le pape, assez détendu, termina son discours avec le sourire en disant : « Je vous donne ma bénédiction, avec les indulgences autant que j'en puisse encore donner ». LAURENTIN, *l. c.*, 24 nov., p. 25.

Pères, cardinaux et évêques, furent présents à la cérémonie interconfessionnelle de prières qui avait été prévue, et dont voici le détail :

Un psaume comme chant d'entrée (ps. 26). Une invitation à la prière ; un moment de silence et une oraison dite par le pape. Puis trois lectures : 1° Ancien Testament, I (*Paralip.* 29, 10-18) en anglais lue par un méthodiste américain, le Rev. A.-C. Outler, de Dallas, et suivie d'un cantique en anglais, chanté par toute l'assistance ; 2° Épitre en français (*Rom.* 15, 1-6), par un catholique, l'abbé P. Michalon, de Lyon, suivie du chant latin du psaume 22 ; 3° Évangile (*Matt.* 5, 1-12 : Béatitudes), lu en grec par l'archimandrite orthodoxe Maximos Agiorgoussis, curé orthodoxe de Rome.

Le Saint Père fit ensuite l'homélie, où tout était en délicatesse, sobriété et élévation, adapté aux circonstances du moment. Nous en donnons le texte plus loin dans ce fascicule (p. 535).

Vint alors une prière litanique en anglais et en français, avec un *Kyrie eleison* répondu par toute l'assistance. Alternativement, les invocations étaient dites par Mgr C. Davis, de Birmingham, et le Rev. J. Maan, vieux catholique de Hollande. Les invocations portaient sur la paix du monde, la Sainte Eglise, les pasteurs de toutes les communions chrétiennes, l'assemblée, tous les chrétiens et les affligés. Puis le pape récita une petite préface au Pater *(suppliciter exoremus)* et tous dirent la Prière du Seigneur, chacun dans sa langue. Après une formule de congé par le pape : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous », la cérémonie se termina par le chant du *Magnificat.*

Paul VI reçu ensuite en audience privée les observateurs dans une salle de l'abbaye et s'entretint avec chacun. La cérémonie de St-Paul du 4 décembre fut considérée par beaucoup comme le point culminant de tout le Concile. Elle pourra servir de modèle à d'autres cérémonies du même genre.

Le 7 décembre, en la dernière congrégation et séance publique du Concile, avant la messe et la promulgation des derniers textes, lecture fut faite par Mgr Willebrands, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité, de la déclaration préparée longuement durant la IV[e] session par un accord entre les deux Églises, levant tout

anathème entre l'Église orthodoxe de Constantinople et l'Église romaine, afin que soit effacé de la mémoire ce qui pouvait rester encore de l'excommunication mutuelle prononcée à Ste Sophie de Constantinople le 16 juillet 1054 entre le patriarche Michel Cérulaire et le légat du pape, le cardinal Humbert de Silva Candida. La lecture de cette déclaration de paix eut lieu en même temps à Rome et à Constantinople, où des délégués romains s'étaient rendus à cette fin. On en trouvera le texte plus loin, ainsi que celui du bref de Paul VI effaçant la censure, lu par le Cardinal Bea après la promulgation des documents conciliaires et correspondant au tomos du patriarche Athénagoras lu à Constantinople (cfr pp. 539 et suiv.). L'un des délégués arrivés de Constantinople, le métropolite Méliton d'Héliopolis, vint alors sur la prédelle de l'autel recevoir le bref de Paul VI, et donna l'accolade de réconciliation au pape. Ce baiser de paix mutuel au vu de toute l'assemblée, fut salué par des applaudissements prolongés, les plus longs, a-t-on dit, qui furent entendus durant toute la durée du Concile. Sans doute, l'union comme telle n'est pas encore réalisée, mais un très grand pas en avant, continuation de la rencontre entre le pape et le patriarche le 5 janvier 1964 à Jérusalem, a été accompli.

Le lendemain 8 décembre, la cérémonie de clôture du Concile eut lieu non plus dans la basilique, mais sur le perron de celle-ci, devant une foule immense répandue sur la place St-Pierre. On avait voulu que l'ouverture sur le monde fut complète, et différents messages furent envoyés à toutes les catégories de personnes sur lesquelles le Concile s'était penché.

Relevons que, au tout dernier moment de la cérémonie, arrivés tout droit de l'aéroport, les envoyés de Rome à Constantinople, où ils avaient reçu un accueil extraordinairement chaleureux, vinrent baiser la main de Paul VI. C'étaient, outre le cardinal Shehan, archevêque de Baltimore, Mgr Nicodemo, archevêque de Bari, Mgr Maccarone, et les RR. PP. C. Dumont et G. Long, du Secrétariat pour l'Unité.

D. O. R.

Chronique religieuse

Eglise catholique. — Sous la présidence de NN. SS. les cardinaux Döpfner (Munich), Silva Henriquez (Santiago du Chili) et Šeper (Zagreb) et de l'archevêque Cornélis (Elisabethville), s'est tenue dans la *Domus Mariae* à Rome la Session internationale d'Étude sur « Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui». Elle fut préparée et organisée par le Cercle international du Diaconat (Fribourg /Br. et Lyon) sous la direction effective de son président, M. Hannes Kramer et de son conseiller spirituel le Dr. H. Hüsseler et des MM. Jochem Anders et René Schaller, et soutenue par Mgr Rodhain, président de la *Caritas internationalis*. Une quarantaine de rapports sur le rétablissement du diaconat et ses possibilités concrètes de réalisation avaient été envoyés des divers continents. Les principaux orateurs furent les RR. PP. Karl Rahner S.J. (*L'enseignement de Vatican II sur le diaconat)*, Yves Congar O.P. (*Le diaconat dans la théologie des ministères*) et Constantin Koser O.F.M. (*La mission du diacre aujourd'hui*) [1].

1. Le congrès avait été prévu pour le 9-13 septembre près du tombeau du diacre S. François à Assise, donc avant la IVe session du Concile. Entretemps le Saint-Siège nomma une commission, sous la présidence de Mgr Giuseppe Graneris, promoteur de justice au Saint-Office, pour préparer les normes du rétablissement du diaconat et exprima le désir que le congrès eut lieu à Rome pendant une semaine de vacance du Concile. Ainsi beaucoup de Pères conciliaires purent y assister. Avant la fin du congrès plusieurs conférences épiscopales comme celles d'Argentine, du Brésil et d'Indonésie avaient déjà soumis au Saint-Siège un plan de restauration du diaconat dans leurs pays. — Notons parmi les rapports envoyés ceux du Pfarrer Hans Chr. von Hase (Stuttgart) et du Rev. Sterling Rayburn (Ormond Beach, Fla.), sur la situation du diaconat respectivement dans les Églises protestantes d'Europe et dans l'Église épiscopalienne des États-Unis. Le Prof. von Hase, un des quatre hôtes de l'Église évangélique allemande au congrès, y prit aussi la parole. (cfr *ICI*, 15 novembre et *HK*, décembre, cfr plus loin, p. 532, note 3).

URSS. — Aucun indice sérieux ne permet de conclure, après une certaine période d'accalmie, à un changement notable dans l'attitude des pouvoirs publics vis-à-vis de l'Église et de la vie religieuse, quoiqu'il en soit d'une certaine diversité dans les situations locales [1].

Le St-Synode du 19 juin n'a pas procédé à des nominations épiscopales. Le métropolite de Simferopol et Crimée, GURIJ (Egorov), qui administrait aussi, depuis 1961, « temporairement » notons-le, le diocèse de Dnepropetrovsk-Zaporožje, étant décédé le 2 juin, à l'âge de 75 ans, son diocèse et l'administration de celui de Dnepropetrovsk, ont été confiés, provisoirement cette fois, à l'évêque de Poltava, FEODOSIJ [2]. On trouvera la nécrologie du défunt dans ŽMP n° 9, complétée par des souvenirs de son disciple, l'actuel archevêque IOANN d'Amérique.

Relevons que, élève de l'Académie de Pétrograd jusqu'en 1917, le défunt avait été supérieur de la Trinité-St-Serge en 1945-46 lors du rétablissement de la célèbre Laure. Consacré évêque de Taškent en 1946, l'évêque Gurij avait fait un rapport peu favorable aux ordinations anglicanes, à la Conférence de 1948. Il fut métropolite de Leningrad de 1959 à 1961. Selon l'archevêque Ioann, il n'était pas adversaire d'un certain raccourcissement des offices en fonction des forces et des occupations des moines, tout en tenant à ce qu'ils fussent parfaitement célébrés. Il faisait lui même un choix des meilleurs tropaires. Les *Instructions* de l'abbé Dorothée lui paraissaient spécialement convenir aux moines orthodoxes contemporains.

Le 5 août, le St-Synode [3] a nommé pour la commission inter-orthodoxe chargée du DIALOGUE avec les ANGLICANS, l'évêque BASILE (Krivocheine) de Bruxelles, le professeur de l'Académie théologique de Leningrad Livery VORONOV et le candidat en théologie G. TROICKIJ ; à la COMMISSION pour les VIEUX-CATHOLIQUES, l'inspecteur de l'Académie de Moscou, l'archimandrite PHILARÈTE et le candidat en théologie, Gregorij

1. Le comité d'information sur la situation des chrétiens en URSS vient de publier : *Situation des chrétiens en Union soviétique* II, Documents. Paris, 1965.
2. *ŽMP* n° 8.
3. *ŽMP* n° 9.

SKOBEJ. Dans la perspective de l'établissement éventuel d'une COMMISSION pour les ÉGLISES NON-CHALCÉDONIENNES, ont été nommés l'évêque de Volokolamsk, PITIRIM, et le professeur de l'Académie de Leningrad N. ZABOLOCSKIJ. Ce dernier avait été choisi pour Addis Abeba (cfr *Irénikon*, 1965 p. 89 n. 1).

Le 28/15 août, en la fête patronale de la Dormition, le monastère de Pskov-Pečerskij a célébré le 400e anniversaire de la construction des murs fortifiés, qui eut lieu de 1558 à 1565, sous l'higouménat du *prepodobnomučenik* Cornelij.

A cette occasion se sont déroulées des cérémonies plus solennelles, en particulier une *bdenie*, de 18 heures à minuit, avec l'archevêque de Pskov et Poschov IOANN, en concélébration avec les évêques JOANNICE et THÉODORE. Et de même la liturgie célébrée par l'archevêque, l'évêque Joannice et le supérieur du monastère, l'archimandrite ALIPIJ, liturgie que termina une procession solennelle du *sobor* de St-Michel à celui de la Dormition. L'archevêque souligna le rôle historique du monastère, lieu de prières et point stratégique dans les siècles passés [1].

Le 1er septembre, ont débuté les COURS 1965-1966 dans les deux ACADÉMIES et séminaires de Moscou et Leningrad et au SÉMINAIRE d'Odessa. Le patriarche Alexis avait envoyé des télégrammes. Au séminaire d'Odessa il souhaita « Que Dieu [lui] donne de longues années [...], pour Sa gloire et le bien de notre Sainte Église » [2].

Pour le PÈLERINAGE catholique anglais à Zagorsk, voir ANGLETERRE p. 512 note 1 [3]; sur le voyage à Etchmiadzin et ailleurs en URSS du patriarche BATANIAN voir : CATHOLIQUES ET NON-CHALCÉDONIENS p. 526.

Alexandrie. — La communauté grecque d'Alexandrie qui ne compte plus que 9.000 âmes a dû procéder à la vente de biens pour une valeur de 200.000 livres égyptiennes pour pouvoir

1. *ŽMP* no 10.
2. *ŽMP* no 10.
3. Le pèlerinage espagnol en URSS et ailleurs (cfr *Irénikon* 1965, p. 344) s'est déroulé comme prévu. Il n'a pu rencontrer le patriarche Alexis, qui était en villégiature et a été reçu par l'archevêque Alexis de Talinn. Cfr *Oriente cristiano*, octobre.

payer ses dettes et entretenir ses écoles (*E*, 1 octobre ; cfr *Irénikon*, 1964, p. 93 et 245).

Allemagne. — Le premier CONGRÈS D'ÉTUDIANTS protestants et catholiques, qui a réuni à Göttingen, du 4 au 10 octobre, six cents participants, s'est terminé par un culte commun de la Parole, au cours duquel a prêché le secrétaire général des évangéliques, Horst BANNACH, de Stuttgart. Ce culte, malgré les déclarations antérieures du Conseil de l'EKD et de la Conférence épiscopale catholique (Cfr *Irénikon*, 1965 pp. 65 et 212), a été approuvé par les deux Églises.

Le *praeses* K. Scharf a déclaré à ce sujet que les instructions prudentes du Conseil avaient voulu engager à une réflexion au sujet de ces projets et empêcher qu'ils ne deviennent une « mode »[1]. L'aumônier Othmar DESSAUER a exprimé l'espoir que ce culte « à côté duquel seraient organisés des services eucharistiques confessionnels, sans intercommunion, serait le sommet du *Studententag* ». Les deux aumôniers souhaitèrent en outre un contact plus étroit entre les Facultés évangéliques et catholiques, l'institution éventuelle de chaires pour la théologie œcuménique, et, à l'occasion, certains cours communs. Les vingt-six groupes de travail étudièrent le problème de la spécialisation et l'unité de la science. Le succès de cette réunion a engagé les deux organisations responsables, l'*Evangelische Studentengemeinde* et la *Katholische Deutsche Studentenvereinigung*, à poursuivre l'expérience[2].

Dans l'éditorial de *LM* de septembre, l'évêque H. DIETZFELBINGER dénonce un plan qui a fait l'objet de vives réactions. Ce plan est dû à l'archevêque de Salzbourg Mgr A. ROHRACHER, et envisage, pour les luthériens qui s'uniraient à Rome, une sorte de patriarcat évangélique-catholique, avec des « libertés »

1. Le *Kirchenamt* luthérien de Hanovre, répondant à des critiques de la *Michaelbruderschaft*, avait fait valoir que les luthériens avaient seulement voulu proscrire les cultes communs paroissiaux. En se référant aux instructions d'autres Conférences épiscopales catholiques, cet organisme contesta d'autre part que les décisions de la Conférence catholique d'Hofheim de mars dernier fussent une réaction aux décisions luthériennes antérieures.

2. *L. M.*, oct. 1965 et *Der Christliche Sonntag*, 24 oct.

sur le terrain du droit, du culte et de la piété, mais sous condition de l'unité de foi [1]. Selon l'évêque luthérien, ce plan méconnaît la situation réelle et manifeste une incompréhension des sources de la Réforme.

Dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de septembre, a été discutée la réintroduction éventuelle d'ornements sacerdotaux dans les églises luthériennes d'Allemagne. On a fait remarquer que leur disparition définitive ne date que de la fin du XVII[e] siècle et que la robe noire, en usage actuellement, date d'une décision du roi de Prusse, Frédéric-Guillaume III, de l'année 1811. L'étude se réfère aux Églises luthériennes d'Amérique qui emploient généralement de tels ornements, aux Églises scandinaves et à de nombreuses missions luthériennes. On estime que leur réintroduction serait une meilleure adaptation au luthéranisme mondial [2].

Amérique. — Nous avons noté dans notre dernière chronique les réunions qui ont eu lieu entre les sous-commissions de la Commission épiscopale pour les affaires œcuméniques et les organismes correspondant des autres Églises chrétiennes : luthériens [3], épiscopaliens, presbytériens (cfr *Irénikon* 1965, pp. 347-350).

1. « Au-delà de ces principes, rien ne s'oppose à ce que soient maintenus dans le dit patriarcat les préceptes, les rites et les formes administratives des Églises protestantes, dans le respect de toute la vérité révélée. Le service divin traditionnel des Églises protestantes pourrait être maintenu, avec l'acceptation des adjonctions indispensables à la célébration eucharistique. La communion sous les deux espèces doit être autorisée sans restriction, sinon généralisée. Il ne serait pas requis que les évangéliques acceptent les pratiques catholiques du rosaire ou des indulgences, ni du salut au Très Saint Sacrement. Quant à la dévotion mariale, il ne serait pas requis qu'elle dépasse la reconnaissance des privilèges accordés à la Mère de Dieu ». Pour le célibat ecclésiastique, on pourrait appliquer la solution des Églises d'Orient. Cfr *DC*, 21 novembre.

2. Voir à ce sujet : A. C. Piepkoms, *Die liturgischen Gewänder in der Lutherischen Kirche seit 1555*, Marburg, 1965.

3. A propos de la rencontre avec les luthériens qui portait sur la définition de Nicée, notons cette affirmation du P. J. Courtney Murrav : « Je ne crois pas que la première question œcuménique soit : que pensez-vous de l'Église ? ou même : que pensez-vous du Christ ? Le dialogue sortirait de la confusion courante, si on posait d'abord cette question : que pensez-vous de l'*homoousios* de Nicée ? » *Le Problème de Dieu*, Paris 1965, pp. 71 et sv.

C'est le 9 septembre que s'est tenue à Worcester (Mass.) la réunion entre la sous-commission catholique et la commission théologique de la *Standing Conference* des évêques orthodoxes. Cette première rencontre au niveau national a eu lieu dans l'Église grecque St-Spyridon, sous la présidence de Mgr Bernard G. GLANAGAN évêque catholique de Worcester, membre de la sous commission et de l'archevêque grec orthodoxe IAKOVOS. Il s'agissait de préparer les futures conversations qui auront lieu chaque année, sur la base d'exposés préparés à l'avance, et qui traiteront des questions principales soulevées par la foi et la vie des deux Églises aux USA. Aucun sujet n'a été annoncé, car il fut surtout question de résoudre des difficultés de procédure.

Selon le P. Paul Schneirla, de l'Église syrienne orthodoxe en Amérique et secrétaire général de la *Standing Conference*, seraient abordés entre autres le problème de la juridiction universelle et de l'infaillibilité du pape [1] ainsi que les doctrines mariales. « Les catholiques romains et les Orthodoxes sont en accord substantiel en ce qui concerne les doctrines découlant de l'Incarnation, mais différeraient à propos des doctrines impliquées par l'expérience de la Pentecôte : la nature de l'Église, la grâce etc. » L'organisation définitive de la prochaine rencontre ne sera établie qu'après la conclusion de la IVe session de Vatican II [2].

La *House of Bishops* (Chambre des évêques) de l'Église épiscopalienne, lors de sa réunion à Glacier Park, le 7 septembre dernier, a lavé le célèbre évêque libéral James PIKE, de Californie, de l'accusation implicite d'hérésie formulée par quatorze *clergymen*

1. Il est heureux qu'on aborde ainsi les questions théologiques fondamentales.

2. Le P. Charles VON EEUW, du séminaire Saint-John à Brighton, Mass., secrétaire de la délégation catholique, a déclaré que le groupe « chercherait à résoudre les différences qui existent réellement et à supprimer quelques uns des nuages culturels et historiques qui les entourent ». Le P. SCHNEIRLA a fait remarquer : « Pour nous, à la commission, toutes les divergences sont théologiques, mais pour l'homme moyen beaucoup semblent uniquement culturelles ». « Il y a de sérieuses divergeuces entre les Églises, aggravées par des siècles de séparation. Ce que nous essayons de faire, c'est de confronter les deux traditions, sans exagérer soit les divergences, soit les choses que nous avons en commun ». Cfr *LC*, 17 oct.

d'Arizona, dont le doyen Paul Urbano. Il s'agissait des propos récents de l'évêque sur la naissance virginale, la Résurrection, l'Incarnation et la Trinité.

La Chambre a approuvé une déclaration de son comité théologique en faveur de l'évêque [1]. Cette déclaration distingue entre la foi de toute l'Église et les recherches des individus, auxquels sont en fait assimilés les évêques. Elle comporte des formules un peu enveloppées à propos de l'exploration par les individus de nouvelles voies, en vue d'exposer la foi immuable. « Pour éviter tout malentendu » le texte renvoie, en ce qui concerne la Foi de l'Église, aux Écritures, aux Symboles de Foi, et au *Prayer Book* : « Seul le Corps entier peut officiellement définir la Foi : le reste n'est que spéculations ou opinions individuelles». Sur ces dernières, l'évêque s'expliqua, en ce qui le concernait, en proclamant avoir affirmé la «divinité du Christ », n'avoir jamais nié le Tombeau vide et avoir « pleinement affirmé la Résurrection ». Sur la naissance virginale et la Trinité en particulier, il ne fut pas spécialement convaincant.

La *House* a par ailleurs refusé d'entrer dans les vues de l'évêque en ce qui a trait au ministère des diaconesses, qui demeurera ministère non clérical, social et caritatif [2]. Ce ministère ne comporte pas le pouvoir d'autorité des diacres, en particulier au point de vue liturgique : « C'est le jugement de cette Chambre que les diaconesses ne doivent pas être autorisées à distribuer les éléments de la Sainte Communion » [3]. Les résolutions semblent conformes aux conférences de Lambeth de 1930 et de 1958.

L'archevêque IRINEJ BEKIŠ de Boston et de la Nouvelle Angleterre a été ÉLU le 23 septembre métropolite de l'Église russe américaine par les évêques de cette Église à 7 voix contre 2 pour Mgr Vladimir du Japon ; au deuxième scrutin de tout

1. Cfr *LC*, 17 septembre.
2. Bishop Pike avait voulu conférer à Mrs Phyllis EDWARDS l'ordination diaconale. *The Arizona Daily Star*, 21 sept.
3. J. Pike répondit à ce refus, en officiant le 13 septembre à un « service spécial de reconnaissance et d'investiture » pour Mrs Edwards, dont on trouvera la description dans *LC*, 26 septembre. Le Rt Rev. Francis W. LICKFIELD, évêque de Quincy, président de l'*American Church Union*, a vivement réagi. Cfr *LC*, 3 oct.

le *Sobor*, Mgr Vladimir qui est né en Amérique avait obtenu 203 voix contre 131 pour Mgr Irinej. Celui-ci est né le 2 octobre 1892 en Russie, fut ordonné prêtre marié en 1916 et a servi comme tel surtout à Lublin et à d'autres endroits en Pologne jusqu'à l'arrivée des troupes soviétiques en 1944. En 1947 il devint recteur de la paroisse russe de Charleroi et émigra aux États-Unis en 1952. Sa femme y mourut l'année suivante. En 1954 il devint évêque au Japon et en 1960 archevêque de Boston dont il gardera l'administration.

Le professeur John TURKEVITCH, fils de feu le métropolite LEONTIJ, a été ordonné diacre le 22 et prêtre le 28 août par Mgr Irinej. Il a été nommé *chaplain* des étudiants orthodoxes de Princeton University, N. J., où il est professeur.

La *Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops* a fait un appel au patriarche œcuménique afin qu'on permette l'assistance de 12 délégués des Églises orthodoxes américaines à la prochaine conférence de Rhodes (*The Orthodox Church*, octobre).

La discorde dans l'Église albanaise continue. Dix des 12 Églises de feu Mgr Noli ne reconnaissent pas Mgr Stephen Lacko consacré cette année en Albanie (cfr *Irénikon*, 1965, p. 215), parce qu'il n'avait pas été élu par l'assemblée mixte des prêtres et des fidèles et aussi parce qu'il est reconnu par le gouvernement de Tirana. Des deux organisations albanaises aux États-Unis, l'une, *Liria* (Liberté), s'est prononcée pour lui tandis que l'autre, *Vatra* (Foyer), a fait appel aux tribunaux contre lui et envisage l'élection d'un nouvel évêque. Un troisième parti albanais, celui de Mgr Mark Lipa (ancien élève de Chalki, envoyé et reconnu par le patriarcat œcuménique) n'a que trois églises ((*Solia*, 10 octobre ; *Hronos*, 31 octobre). Ainsi la situation et l'évolution politique de leurs pays d'origine — où l'Église orthodoxe était rattachée étroitement à l'État — est en grande partie cause d'une ou de plusieurs divisions dans les Églises albanaise, bulgare, roumaine, russe, serbe et ukrainienne des États-Unis. Les scissions dans les Églises grecque et syrienne ont d'autres origines. On comprend ainsi des réflexions de *Solia*, 29 août :

« Malheureusement beaucoup de nos Églises nationales sont désespérément divisées. Au lieu de trouver notre propre unité,

nous dissipons notre argent, énergie et temps dans une dispute entre frères qui peut être si amère. Mettons de côté nos ambitions personnelles et nationales et travaillons seulement pour le Christ et pour l'Orthodoxie. Seulement alors nous trouverons toutes les solutions pour nos problèmes si embarrassants » (Cfr *Irénikon*, 1964, p. 386).

Un nouveau séminaire dédié aux Trois Hiérarques et dirigé par le P. Andrew Johnson sous la juridiction de l'« Eastern Orthodox Church in America » a été inauguré à Maitland, Florida. Il est destiné surtout aux convertis à l'Orthodoxie et tout l'enseignement s'y fait en anglais (*Solia*, 10 et 24 octobre).

Angleterre. — Après l'échec de la commission Howick sur les nominations par la Couronne (cfr *Irénikon* 1965, p. 68/69), les archevêques de Cantorbéry et d'York vont nommer une NOUVELLE COMMISSION qui étudiera les divers aspects de l'ÉTABLISSEMENT, dans une perspective œcuménique, en vue de promouvoir une plus grande unité entre les Églises britanniques. La *Church Assembly* a accepté unanimement cette proposition après un fructueux débat le 10 novembre [1]. Le 20 octobre a été annoncée la formation d'un *Christian Council* de Westminster, organisme qui groupe clergé et laïcs de ce quartier londonien, important au point de vue ecclésiastique. Quatre dénominations y participent : catholiques, anglicans, méthodistes et presbytériens écossais.

Le but proposé est de promouvoir sur le plan local « la prière pour l'unité chrétienne, le dialogue et la discussion, et le service commun vis-à-vis de la communauté ». Une réunion tenue à la *Jerusalem Chamber* de *Westminster Abbey* [2] a adopté un projet de constitution déclarant que la base — qui, on le notera, s'inspire de très près

1. *CT*, 8 octobre ; *The New Christian*, octobre.
2. Étaient présents : Catholiques : Mgr George TOMLINSON, administrateur de Westminster Cathedral ; le P. Thomas CORBISHLEY, S. J., supérieur de *Farm Street* ; Canon Fr. BARTLETT. Anglicans : le Chan. Michael SANTCLIFFE, de Westminster Abbey ; le Rev. Austin WILLIAMS, Vicar de St Martin-in-the Fields ; le Rev. Michael BRUCE, vicar de St Mark's North-Audley Str. Église d'Écosse : le Rev. MILLER SCOTT et M. J. W. BAXTER. Méthodistes : le Rev. Maurice BARNETT, ministre de *Central Hall*. Parmi les laïcs : Miss Margaret EDWARDS.

de celle de New Delhi —[1] « sera la confession du Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, selon les Écritures, et le désir de chercher à remplir ensemble la mission commune de glorifier l'unique Dieu Père, Fils et Saint-Esprit ». Le *Council* a décidé de rechercher une association avec le *British Council of Churches*, et a nommé un groupe représentant les quatre Églises, pour organiser le *Rally* habituel, à *Trafalgar Square*, durant la Semaine de l'Unité, en janvier.

A partir du 28 décembre se célébrera le neuf-centième ANNIVERSAIRE de *Westminster Abbey*. Chaque semaine se déroulera une manifestation. Les trois plus importantes auront lieu le 21 mars, pour la St-Benoît, où sont invités des moines bénédictins du monde entier ; le 29 juin, pour la St-Pierre, où prendra place un service pour l'Église et l'État ; enfin le 13 octobre, pour la St-Édouard et où sera exécutée la *missa solemnis* de Beethoven.

Les DIACONESSES de St-ANDRÉ sont les premières religieuses anglicanes en activité à Cantorbéry, depuis la Réforme. Elles vont ouvrir un centre œcuménique à l'église St-Martin, l'une des plus anciennes églises d'Angleterre. Elles y organiseront des veillées de prières et entretiendront les visiteurs des questions de l'unité. Par ailleurs, elles poursuivront une activité au Collège St-Augustin[2].

Le mensuel anglican *Prism* a cessé de paraître avec son cent-unième numéro, de juillet dernier. Fondé en 1957, il ne touchait qu'un quart des ecclésiastiques anglicans et manquait d'alliés à l'extérieur. Il a été pris en relais en septembre par un bimensuel œcuménique : *The New Christian*, dont le comité directeur compte un catholique romain[3].

1. On se rappellera que cette dernière est citée dans le *De Oecumenismo*, ch. I. Il est intéressant de voir des catholiques la prendre aussi comme point de départ dans leurs relations avec d'autres chrétiens.

2. Un nouveau centre œcuménique s'est ouvert à l'université de Leeds en octobre, maison de rencontre des étudiants de toutes dénominations. C'est le résultat d'une amitié croissante entre les six chaplains de l'Université. Notons ici que la Communauté de la Résurrection de Mirfield projette de transférer, pour des raisons universitaires, son College théologique à Leeds.

3. *CT*, 3 sept. — *Prism*, juillet.

Signalons ici le décès, survenu en août dernier, du supérieur général de la Communauté de la Résurrection, à Mirfield, le P. Jonathan GRAHAM. C'est le P. Hugh W. F. BISHOP, qui a été élu en fin décembre pour lui succéder.

L'ANGLICAN AND EASTERN CHURCHES ASSOCIATION a célébré le samedi 25 septembre son cent-unième FESTIVAL ANNUEL, à la cathédrale russe orthodoxe, Ennismore Gardens, à Londres. L'archevêque ANTOINE de Surož y avait célébré le matin une liturgie solennelle entièrement en anglais avec prédication de l'évêque de Londres, le Dr. STOPFORD. L'après midi, au *Hall* de *Holy Trinity*, Brompton, à la rencontre traditionnelle, le Rev. H. R. T. BRANDRETH O. G. S. a été désigné comme *vice-chairman* du comité. Le Rev. John INNES, de Walton-on-Thames, donna une description du pèlerinage à Zagorsk (URSS) (voir *Irénikon* 1965 p. 344), auquel il a participé en août dernier comme seul anglican parmi 44 catholiques romains, qui semblent avoir été les premiers, depuis le XVII[e] siècle au moins, à se rendre ainsi à un sanctuaire orthodoxe. Il s'est étendu sur la veillée nocturne à la Laure, pour l'Unité de l'Église [1].

A Bournville (Birmingham) a été posée le 12 septembre, par l'évêque FIRMILJAN (Okokolić) (un des trois évêques serbes d'Amérique) la première pierre d'une ÉGLISE SERBE dédiée à S. Lazare, roi de Serbie tué à Kossovo (1389). La liturgie pontificale a été célébrée en présence de l'évêque anglican J. L. WILSON. Le prince et la princesse TOMISVLAV et leur neveu le prince ALEXANDRE assistaient à la cérémonie. On

1. Cfr *CT*, 1[er] octobre, et *Eastern Churches News-Letter*, octobre, qui donne un résumé de cet exposé. Arrivés à Zagorsk, la veille du 28 août à 10 h. du soir, les pèlerins, fort bien accueillis, eurent à leur disposition le *sobor* de l'Académie (*Pokrov*). Après une procession pour la paix et un chemin de croix, le chanoine HULME célébra vers minuit la messe ; le Rév. J. INNES donna ensuite des explications sur le monastère et la disposition des églises orthodoxes, et durant le reste de la vigile dirigée par le Ch. Hulme, les pèlerins firent aussi usage de prières orthodoxes telles que la prière de Jésus, le chant des chérubins et le *Trisagion*. Le matin du 15 août ils participèrent à la liturgie solennelle célébrée dans l'église de la Dormition devant 2000 personnes. Le pèlerinage se termina par les Vêpres, à la cathédrale patriarcale à Moscou.

compte 15.000 Orthodoxes serbes en Angleterre, dont une grande partie à Birmingham [1].

Une nouvelle revue bi-annuelle (printemps et automne) catholique, consacrée aux Églises orientales et éditée par E. J. B. FRY et Donald ATTWATER paraîtra à partir de 1966 : *Eastern Churches Review.* Elle s'est assurée le concours de non-catholiques pour son conseil de direction et pour les contributions. Elle entend poursuivre la tendance orientale de *Eastern Churches Quarterly.*

Athos. — Sur ordre du ministre de l'Agriculture, une commission dont font partie l'higoumène Gavriil de Dionysiou et l'archimandrite Theodosios de Hagiou Pavlou, va étudier sous la présidence du vice-ministre de l'Agriculture, D. Kostis, le rachat de toutes les terres cultivables, bois et pâtures (en dehors de l'Athos) pour y placer des agriculteurs pauvres (*K*, 17 novembre).

Constantinople. — Le 6 novembre, lors d'une session extraordinaire, le Saint-Synode a accepté par 7 voix contre 2 le rapport de la Commission Majeure pour le Dialogue avec l'Église catholique [2] sur la levée de l'excommunication de 1054, par le patriarcat œcuménique seul, puisqu'elle ne concernait que celui-ci. Y étaient opposés les métropolites Iakovos de Derkoi et Maximos de Sardes, qui voulaient pour cela l'assentiment des autres patriarcats et Églises autocéphales (cfr plus loin, p. 524).

La situation du patriarcat œcuménique est encore devenue plus difficile à la suite des agissements du petit groupe des « orthodoxes turcs » menés par les deux fils, Georges Turgut ou Eren Erol et Selçuk, du fameux Papa Eftim qui déjà depuis 1921 a causé à plusieurs reprises des déboires au Phanar [3]. En

1. *Eastern Churches News Letter*, octobre, p. 7. Une réception a eu lieu quelques jours plus tard à Lambeth, en l'honneur de l'évêque Firmiljan.

2. La Commission Majeure est composée des commissions pour les questions panorthodoxes et pour les questions panchrétiennes.

3. Papa Eftim ou Pavlos Evthymios Karachisiaridis ou Karahisiarlioglu né à Akdağmadeni, marié en 1911, prêtre en 1915, s'est placé à la tête d'un groupe d'orthodoxes turcophones d'Asie Mineure en 1921. Au printemps de 1923 il s'empara de l'église Panagia Kataphatiani à Galata qui devint ensuite leur centre et le 4 octobre de la même année,

septembre ils occupèrent deux églises grecques de Galata, Saint-Nicolas et Saint-Jean des Chiotes qui depuis lors portent l'indication *Türkortodox Kilisesi*. Un procès fut intenté par le Dr. Turgut qui a pris la succession de son père, contre le patriarcat œcuménique. Le tribunal d'Istanbul qui jugea la cause décida le 10 octobre que « le patriarcat œcuménique était libre de s'adresser à lui pour démontrer que les titres de propriété exhibés par le Dr. Turgut étaient faux ou non ». Fin octobre Saint-Nicolas fut cédé aux Albanais qui veulent y faire célébrer les offices dans leur langue nationale et espèrent obtenir un prêtre albanais vivant aux États-Unis.

Espagne. — Le protestantisme espagnol cherche à s'organiser, sans le faire sur une base anticatholique. Du 6 au 8 octobre s'est tenue à Madrid une réunion de pasteurs des Églises protestantes et de leurs collaborateurs (*Conferencia Nacional de Obreros Evangelistas*) [1]. Il y avait 130 participants, venus des sept différentes Églises [2], ainsi que des hôtes des Églises de l'étranger et quatre catholiques espagnols, dont le P. DIEZ MORENO, directeur du centre œcuménique diocésain de Madrid. Le pasteur baptiste José CARDONA GREGORI fit un bilan des nombreuses discriminations et des difficultés concrètes dont

pendant la vacance du siège patriarcal, il fut nommé par le Saint-Synode représentant et plénipotentiaire du patriarcat auprès du gouvernement turc. Le patriarcat œcuménique l'excommunia le 19 février 1924, mais deux métropolites qui, grâce aux interventions de Papa Eftim, avaient pu rester en Turquie lors de l'échange des populations avec la Grèce, levèrent cette excommunication et le consacrèrent secrètement évêque en mars 1926. A la suite de quoi il se proclama archevêque des orthodoxes turcs. L'occupation de l'église Saint-Nicolas avait déjà une fois été préparée en 1931. Depuis le 31 mars 1933 ils célèbrent les offices liturgiques en turc. On trouve un bon résumé de l'histoire de l'Église turque depuis ses origines chez Gotthard JÄSCHKE, *Die Türkisch-Orthodoxe Kirche*, dans *Der Islam*, 39 (1964) 95-129.

1. Cfr *HK* novembre 1965, pp. 643-645.

2. Voici la répartition confessionnelle des Églises avec leurs membres (en milliers) : *Église Évangélique espagnole* (3,8), *Église réformée Épiscopale* (2,5), *Union Évangélique baptiste* (5,4), *Fédération baptiste* (3,1), *Assemblées des Frères* (6), *Église chrétienne adventiste du 7e jour* (5,2), *Églises pentecôtistes* (3,5). Total: 30.000 membres inscrits. Seules les deux premières font partie du COE et ont été en relation avec l'Église catholique. Les cinq premières collaborent au sein du *Conseil Évangélique espagnol*.

pâtit le protestantisme espagnol et s'interrogea sur la date du statut légal tant attendu. José FLORES, directeur de la Société biblique britannique et étrangère, opposa aux chiffres de bibles distribuées par les éditeurs catholiques depuis 20 ans (8 millions environ) le nombre minime (quelques milliers par an) des bibles protestantes dont la diffusion est autorisée [1]. Une plus grande unité du protestantisme national était au programme, mais des tensions et des oppositions sont difficiles à surmonter. Le pasteur madrilène A. ARANGO fit un exposé assez critique, soulignant le manque de théologie dans les Églises, ainsi que le défaut de science biblique. Le pasteur Hubert CAPO, de la même Église évangélique jugea problématique le renouveau catholique, si ne se développe pas aussi un renouveau protestant à la suite d'une complète suppression des discriminations, qui rendrait possible le développement d'un véritable œcuménisme. Un catholique, E. MIRET MAGDALENA, secrétaire général de l'union nationale de l'apostolat laïc, chercha à redresser le tableau que l'on se fait du catholicisme dans les milieux protestants. Les responsables des Églises évangélique, épiscopale, baptiste et des Frères se sont mis d'accord sur une déclaration concernant la liberté religieuse, l'évangélisation [2], la diffusion des bibles et l'œcuménisme [3], dans le prolongement des discussions [4].

France. — Martin Luther KING, président de la *Southern Christian Leadership Conference* des USA, pasteur baptiste

1. Notons à ce sujet qu'une commission de sept membres prépare une édition œcuménique du Nouveau Testament en espagnol : 4 catholiques (Franciscains et Dominicains) et 3 Évangéliques (d'Espagne, du Pérou et de Porto-Rico).

2. Les baptistes ont lancé en octobre leur première campagne d'évangélisation à l'échelon national, « annonce de l'Évangile d'homme à homme », visant en principe les non-croyants. Ils disposeront en décembre de leur premier recueil de chant, préparé par un baptiste des USA.

3. Sur le développement de l'œcuménisme en Espagne : J. DESUMBILA, *El Ecumenismo en España*, Editorial Estela, Barcelone, 1964, 242 p. Joan ESTRUCH, *L'œcumenisme actitud espiritual, aportacio i testimoni d'un protestant català*, Nova terra, Barcelone, 1964, 128 p. Ce dernier par un membre de l'Église réformée, du groupe œcuménique de Barcelone ; M. NICOLAU, *Decreto sobre el Ecumenismo*, Apostolato de la Prensa, Madrid, 1965, 190 p.

4. Texte dans *Réforme* du 30 octobre.

d'Atlanta (Georgia), prix Nobel de la Paix, quatorze fois emprisonné pour son combat non violent en faveur des Noirs, a prêché le dimanche 24 octobre à la cathédrale américaine de Paris, sur Isaïe, 44, 22-23 et Jean, 1, 35-55. Le soir du même jour il donnait une conférence à la Mutualité où l'on se pressait, sur « l'Église dans un monde en révolution ». Il eut le lendemain un entretien avec les pasteurs de Paris, français et étrangers.

Les SYNODES RÉGIONAUX des 15 circonscriptions de l'ERF se sont réunis à diverses dates du 30 octobre au 21 novembre. Selon les décisions du synode national de Nantes (mai 1965), ils ont consacré l'essentiel de leurs sessions à l'examen des problèmes de la vie régionale, y compris les problèmes de la jeunesse : ils ont étudié aussi la question des consistoires et de la vie consistoriale et voté quelques textes disciplinaires.

Grèce. — Le conflit latent depuis plus de cinq années qui s'est surtout déroulé autour de la nomination des métropolites aux sièges vacants, entre le gouvernement et la majorité de la hiérarchie, a finalement éclaté dans la semaine du 14 novembre. La presse a fait grand bruit autour de cette question très compliquée, que nous ne pouvons reprendre *ab ovo* dans ses détails. En septembre, on avait envisagé, au synode de la hiérarchie, la possibilité de passer aux élections « d'après les canons sacrés », sans tenir compte des dispositions de l'État dans cette matière. Ensuite, le 30 septembre l'archevêque Chrysostomos d'Athènes, lors d'une visite d'une délégation de métropolites chez le premier ministre du nouveau gouvernement, Stephanopoulos, avait menacé celui-ci d'une rupture entre l'Église et l'État, pour le cas où l'on ne donnerait pas satisfaction à la hiérarchie dans la question de l'arrêté transitoire tant de fois promis. Le 1er novembre le synode de la hiérarchie inaugura sa troisième session extraordinaire d'un mois, toujours pour l'élection des nouveaux métropolites. La première et la deuxième avaient eu lieu en août et en septembre. Le mois d'octobre fut consacré à une session ordinaire pour les problèmes pastoraux. Le 2 novembre le *Journal du Gouvernement* publia une décision du Conseil des ministres du 21 octobre (no 184) qui permit de

procéder à l'élection des nouveaux métropolites en gardant le *metatheton* (transfert) pour les sièges de Serrès et du Pirée. Ce dernier avait été érigé à la fin de 1959 et aurait dû être pourvu d'un titulaire à la mort de l'archevêque Théoklitos d'Athènes (8 janvier 1961).

Le nouvel arrêté accordait aussi, pour six mois, la faculté d'ordonner, dans les éparchies frontalières et là où les communications sont difficiles, des prêtres qui n'avaient pas les diplômes requis ; ainsi il suffit que, pour une paroisse de moins de 500 habitants, le candidat puisse présenter son diplôme d'école primaire. Cette chose avait été demandée à maintes reprises par plusieurs évêques (cfr *Irénikon*, 1962, p. 389 ; 1963, p. 539 s. ; 1964, p. 545 s. ; 1965, p. 229). L'arrêté instituait aussi une commission pour la rédaction d'un plan de Charte Constitutionnelle de l'Église de Grèce ; elle doit achever son travail avant le 31 décembre 1965 ou, avec l'accord du président du gouvernement, avant le 31 janvier 1966, et tenir compte des conclusions de la commission précédente, nommée en 1962 (cfr *Irénikon*, 1962, p. 387 s. ; 1963, p. 88 ; 1964, p. 263, 393 s., 545).

Immédiatement le métropolite AMVROSIOS d'Elevtheroupolis, l'adversaire le plus tenace du *metatheton*, fit un appel en règle contre la décision ministérielle auprès du Conseil d'État, la plus haute instance judiciaire du pays. Régulièrement, en effet, l'affaire était de la compétence du parlement. Entretemps le Saint-Synode dressait la liste des éligibles qui fut approuvée par le Ministère de l'Instruction et publiée avec l'arrêté ministériel dans une édition spéciale d'*Ekklisia* (n° 22, 9 novembre). La liste finale comportait 61 noms d'évêques auxiliaires et d'archimandrites. Le Conseil d'État agréa le 13 novembre l'appel du métropolite Amvrosios (*K*, 17 novembre). La *Commission des Sursis* du Conseil trouva que la décision ministérielle manquait de base et de valeur légales. Le ministre de l'Instruction, M. ALLAMANIS, avertit immédiatement la hiérarchie qu'elle ne pouvait procéder à l'élection et attira son attention sur les suites d'une éventuelle désobéissance à la décision du Conseil d'État. Malgré une dernière instance de M. Stephanopoulos auprès de l'archevêque — le premier ministre promit une ratification par le parlement dans les dix jours —, la majorité de la hiérarchie décida le 15 novembre d'ignorer l'annulation

par le Conseil d'État et de passer aux élections. Le lendemain matin les métropolites trouvèrent l'entrée de la *Mitropolis* où devaient avoir lieu les élections, fermée par la police. Trente-six métropolites se réunirent alors dans la salle du Saint-Synode, après que le métropolite Amvrosios et sept autres y avaient déposé leurs protestations contre cette insubordination aux lois de l'État que tous avaient promis par serment d'observer. Malgré un avertissement du gouvernement qui considérait ces élections comme nulles et suspendait le synode de la hiérarchie, les sièges vacants reçurent de nouveaux titulaires. Mgr Chrysostomos Tavladorakis d'Argolide passa au siège du Pirée et Mgr Konstantinos Kardamenis de Methymni au siège de Serrès [1]. Le dimanche 21, les 22 et 23 novembre tous furent consacrés. Ni un ordre du gouvernement aux nomarques de ne pas permettre la prise de possession de leurs sièges aux nouveaux candidats ni une instruction de l'archevêque aux remplaçants administrateurs des sièges de ne pas remettre l'administration aux élus ne furent observés. Le 22 novembre un nouveau projet de loi prévoyant une réforme assez radicale des affaires ecclésiastiques fut déposé au parlement par le ministre de l'Instruction. Il fut rejeté tout de suite par la hiérarchie et n'a aucune chance, dans les circonstances politiques actuelles, d'être voté par le parlement. Toutefois, aussi longtemps qu'ils n'ont pas été reconnus par le gouvernement, les nouveaux métropolites n'ont le droit de signer aucun acte officiel, par exemple pour les mariages et les divorces, ce qui peut causer des complications ultérieures dans les relations entre l'Église et l'État.

Le Protopresvyteros Ioannis RAMPHOS a été chargé de l'édition des livres liturgiques et remplacé comme directeur du *Theologikon*

1. Les huit métropolites et quelques uns malades ne prirent pas part aux élections. Voici les noms des nouveaux métropolites dans l'ordre alphabétique de leurs élections : *Aitoloacarnie* : Theoklitos Avrantinis ; *Argolide* : Chrysostomos Deligiannopoulos ; *Céphalonie* : Prokopios Menoutis ; *Chios* : Pavlos Polymeropoulos ; *Corinthe* : Panteleimon Karanikolas ; *Drama* : Dionysios Kyratsos ; *Gytheion* : Sotirios Kitsos ; *Mantinée* : Theoklitos Philippaios ; *Messénie* : Chrysostomos Themelis ; *Methymni* : Iakovos Malliaros ; *Nevrokopion* : Nikodimio Vallindras ; *Philippes* : Alexandros Kantonis ; *Polyani* : Chariton Symeonidis ; *Samos* : Panteleimon Chrysaphakis ; *Syros* : Dorotheos Stekas.

Oikotropheion de l'*Apostoliki Diakonia* par l'archimandrite Chrys. VOULTSOS. Cet *Oikotropheion* n'admet de nouveau que des étudiants en théologie, pour lesquels 50 bourses d'études sont disponibles depuis la nouvelle année scolaire. Les fils de prêtres auront la préférence (*E*, 15 octobre et 1er nov.). Le directeur général de l'*Apostoliki Diakonia*, l'archimandrite Panteleimon Bardakos s'efforce de proposer des remèdes à la situation très critique, tant au point du nombre des élèves que de l'enseignement des maîtres, des écoles catéchétiques : *Pour la revivification de l'école catéchétique* (*E*, 1 octobre).

Le 23 septembre le Saint-Synode s'est occupé de la question des nouveaux LIVRES SCOLAIRES introduits pour l'instruction religieuse dans les deux premières classes des gymnases par la réforme générale de l'enseignement sous le secrétaire-général M. Papanoutsos (cfr *Irénikon* 1964, p. 546 et 1965, p. 361). Beaucoup d'idées que l'on y enseigne ne semblent guère conformes avec l'Orthodoxie traditionnelle ; aussi ont-ils provoqué des réactions dans la presse (*En*, 15 octobre ; *To Vima*, 10 novembre).

Le Saint-Synode de Constantinople a demandé qu'on laisse le SIÈGE DE DRAMA vacant jusqu'à la décision finale au sujet de l'appel du métropolite Philippos déposé, qui est venu à Istanbul le 13 octobre pour y défendre sa cause. Le Saint-Synode de Grèce fut prié d'envoyer le dossier de l'affaire à Istanbul, mais le 21 septembre il décida d'envoyer seulement les décisions des tribunaux, ce qui signifiait qu'il ne reconnaissait pas le droit d'appel au trône œcuménique (*En*, 15 octobre ; cfr *Irénikon*, 1965, p. 362 s.).

Est décédé à Psychiko (Athènes) le R.P. Sévérien SALAVILLE, A. A. Il était né à Servières le 29 octobre 1881 et avait été un des collaborateurs les plus appréciés des *Échos d'Orient* et de *L'Union des Églises*. La *Revue des études byzantines* lui avait consacré son tome 16 comme *Mélanges Sévérien Salaville* en 1956 (*K*, 27 octobre et 3 novembre).

Suède. — L'ANNÉE ŒCUMÉNIQUE 1965-1966 organisée par la *Commission œcuménique suédoise* a débuté par les célébrations du 40e ANNIVERSAIRE de la Conférence de STOCKHOLM de 1925,

lesquelles se sont prolongées du 18 au 22 août [1]. Le Jubilé s'est ouvert par l'inauguration d'une Exposition commémorative de la Conférence de Stockholm, dans la *Storkyrka* à Stockholm. C'est également dans cette église que s'est déroulée le 19 août une grande cérémonie religieuse commémorative. L'évêque de Stockholm, Helge LJUNGBERG a prononcé des paroles de bienvenue et le discours de circonstance a été donné par l'archevêque d'Uppsala, Gunnar HULTGREN. Ont pris également la parole l'évêque de Southwell et le président de la *Svensk Missionsforbundet*, Gösta NICKLASSON. Les deux jours suivants ont eu lieu deux réunions de pasteurs de l'Église suédoise et des Églises libres, dans la *Gamla Uppsala* et dans la *Normalskyrka* à Stockholm, où le Dr. Visser't Hooft a donné une importante conférence sur « les succès et les échecs du mouvement œcuménique ». Le soir du 20 août ont participé au service œcuménique dans le *dom* d'Uppsala l'évêque d'Islande Sigurbjorn EINARSSON et l'évêque méthodiste de Norvège Odd HAGEN, lequel venait d'être élu président du Conseil mondial méthodiste. Le dimanche 22, la conclusion des festivités a été marquée par une grand-messe avec Ste Cène dans la *Engelbrechtskyrka* à Stockholm, avec prédication de l'évêque Otto DIBELIUS, et, dans la soirée, par un service religieux dans la *Immanuelskyrka* où l'orateur principal était l'évêque LJUNGBERG. Le service était présidé par Gösta NICKLASSON et le Dr. VISSER'T HOOFT, lequel a prononcé la bénédiction finale en néerlandais [2].

La VISITE à Uppsala du professeur Basile N. ANAGNOSTOPOULOS (patristique) de l'École théologique de Halki, est considérée comme un élément important de cette « année de l'Unité ». Il a donné quatre conférences sur les « essais d'une plus grande unité parmi les Orthodoxes » et sur « les relations de toute l'Orthodoxie, avec les autres Églises ». L'Église de Suède a un lien

1. Parmi les invités figuraient : l'évêque Otto DIBELIUS, de Berlin ; le secrétaire général du COE, Dr. VISSER'T HOOFT, le méthodiste anglais Dr. E. BENSON PERKINS. Le Dr. Gordon SAVAGE, évêque de Southwell représentait l'archevêque de Cantorbéry. Des pays scandinaves : l'archevêque Martti SIMOJOKI, de Abö (Finlande) ; l'évêque Sigurbjorn EINARSSON, de Reykjavik (Islande) ; l'évêque K. Chr. HOLM, d'Odensee (Danemark) ; l'évêque Alex JOHNSON, de Hamar (Norvège).

2. Cfr *Kristen Gemenskap*, 1965, nº 3.

spécial avec le Patriarcat œcuménique depuis la visite en 1963 de l'archevêque Gunnar Hultgren.

Sur le « raccourcissement de front » proposé par H. Riesenfeld, et qui a fait du bruit dans l'Église suédoise, cfr plus loin, *Notes et Documents*, p. 545.

Suisse. — La FUSION des Églises protestantes du canton de VAUD, l'Église nationale (officielle, dépendant administrativement de l'État) et la petite Église libre, séparée depuis 1847, a été acceptée les 2 et 3 octobre par 47.125 voix contre 4.634 sur 270.445 électeurs inscrits, la participation électorale n'ayant été ainsi que d'1/5e [1]. L'Église nationale est multitudiniste, l'autre représentait une minorité « professionniste ». Il paraissait peu en accord avec les exigences de l'œcuménisme que deux Églises appartenant à la même famille réformée restent ainsi séparées [2].

Yougoslavie. — En vertu de la décision, prise par le St-Synode, le 8 octobre, l'Église serbe orthodoxe envoya deux OBSERVATEURS à la 4e session du Concile du Vatican : le R. Dr. Dušan Kašić, recteur du séminaire de théologie St Sava et le Protoprêtre Dr. Lazar Milin, professeur d'apologétique et d'histoire des religions à la Faculté de théologie de Belgrade (*Glas Konc.* no 21-31, octobre ; *Le Monde* 17-18 oct.).

Le métropolite CYRILLE, de l'Église syrienne orthodoxe de l'Inde, rendit visite à l'Église de Serbie au mois d'août et prit contact avec la hiérarchie, les séminaires et les monastères. (*Glasnik*, no 9, sept.).

L'organe officiel de l'ASSOCIATION des PRÊTRES orthodoxes serbes donne un compte rendu détaillé et très élogieux de l'échange de visites qui eurent lieu en mai dernier entre les étudiants de la Faculté de théologie catholique de Ljubljana et ceux de

1. Les citoyens catholiques du canton qui représentent 30% du corps électoral avaient reçu de leurs évêques le conseil de voter en faveur du projet.

2. Voir *Les Églises réformées du canton de Vaud : Un scrutin historique*, dans *Réforme*, 9 octobre et, de la part d'un opposant de l'Église libre, *La fusion des Églises du canton de Vaud*, *Ibid.*, 27 novembre.

la Faculté orthodoxe de Belgrade, avec nombre de réceptions auprès du clergé catholique de Slovénie, de l'archevêque de Ljubljana et de l'évêque de Maribor (*Vesnik udr. svešč.*, n° 380, 15 avril).

Un CALENDRIER officiel en grand format, de l'Église serbe, a été publié au début de l'année 1965, dont plusieurs particularités méritent d'être signalées (ce fut le premier calendrier publié depuis la guerre de 1941) : on y trouve, en regard du calendrier liturgique orthodoxe pour tous les jours de l'année, celui de l'Église catholique romaine, plusieurs articles historiques ou parénétiques et un relevé complet de l'état actuel des diocèses serbes et de leur clergé. Relevons-y quelques chiffres : l'Église orthodoxe serbe compte actuellement 7.163.000 fidèles répartis entre 21 éparchies ; 753 paroisses sont vacantes ; elle compte 327 moines, 500 moniales, plus quelque 300 novices des deux sexes, répartis entre 150 monastères. Ne sont pas compris dans ces chiffres les trois éparchies autonomes de Macédoine, ni les éparchies ou paroisses serbes hors-frontières.

Les trois SÉMINAIRES de théologie de Belgrade, Prizren et Sremski Karloci offrent chacun 32 places aux nouveaux candidats, qui suivront cinq années de cours ; le séminaire de Krka accepte 30 candidats pour chacune des deux années de cours. Vingt-six étudiants de Prizren achevèrent leurs études de théologie cet été — nous ignorons le chiffre correspondant des deux autres séminaires —, nombre qui reste insuffisant pour les besoins du ministère, eu égard aux pertes causées par la guerre.

L'Église CATHOLIQUE de Yougoslavie a *publié également* un CALENDRIER en 1965, enrichi de multiples additions utiles.

Plusieurs installations nouvelles sont à signaler : l'ouverture d'une paroisse catholique par les Salésiens à Priština, la réouverture du couvent des Franciscains à Djakovica, dans le diocèse de Skopje, l'admission de sœurs hospitalières catholiques dans plusieurs hôpitaux ; un séminaire de philosophie a été inauguré à Zadar, un petit séminaire à Subotica, en Voïvodine ; toutes les places sont prises dans les séminaires de Croatie et Slovénie ; le petit séminaire de Zagreb compte environ 350 élèves, celui

de Split 110. Le périodique bimensuel « La Voix du concile » signale l'ordination sacerdotale de plus de cent-vingt étudiants cet été — y compris les religieux : soit 36 à Zagreb, 13 à Ljubljana, 10 à Dubrovnik, etc. (*Glas Koncila*, n° 13, 11 juillet).

Les rapports entre les diverses confessions religieuses s'améliorent de plus en plus : en Bosnie, où les trois religions : catholique, orthodoxe et islamique sont fortement entremêlées, la nouvelle église orthodoxe de Slatina fut construite à l'aide de dons offerts par les catholiques et les musulmans ; l'église catholique de Oštra Luka a été édifiée avec les contributions volontaires des orthodoxes et des musulmans ; cependant, malgré les liens d'amitié existant entre eux, il n'y a jamais de mariages entre chrétiens et mahométans.

La CONFÉRENCE PLÉNIÈRE des évêques catholiques de Yougoslavie, réunis à Zagreb le 21 mai 1965, adressa une lettre pastorale commune aux fidèles, rappelant aux parents les graves responsabilités qu'ils ont dans l'éducation religieuse de leurs enfants.

« Nous savons, hélas, disent-ils, que, à l'encontre des prescriptions contenues dans la loi et des droits garantis par la Constituion du pays, on essaie sous toute sorte de prétextes, de restreindre l'enseignement de la religion aux enfants ». Les pressions intolérables exercées sur la conscience des croyants dans les écoles, les institutions publiques et les entreprises « créent une psychose telle que beaucoup de chrétiens n'osent plus faire baptiser leurs enfants, ni les envoyer au catéchisme, ni fréquenter les sacrements ou contracter mariage à l'église ». Les évêques engagent leurs fidèles à leur signaler toutes les violations de la liberté de conscience ou du libre exercice de la pratique religieuse, afin qu'ils puissent intervenir pour la défense de leurs droits. Ils se plaignent aussi de ce que trop de fidèles se laissent aller à des pratiques contraires à la sainteté du mariage ou à la morale évangélique. Ils terminent cette pastorale en exhortant les fidèles à se conduire courageusement sans crainte d'affirmer leur foi en public.

La lettre pastorale fut lue dans toutes les églises pendant trois dimanches consécutifs (*Glas Konc.*, n° 17, 5 sept. et *ICI* du 1er octobre).

Relations interconfessionnelles. — ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Orthodoxes*.

On se souvient que le 6 juin dernier le métropolite Athénagoras de Thyatire, ordinaire à Londres du patriarcat œcuménique de Constantinople, avait, dans un discours prononcé à *Westminster Abbey* posé la question de la suppression des excommunications réciproques formulées en 1054 par le patriarche Cérulaire et le Cardinal Humbert (cfr *Irénikon* 1965, pp. 354-355) [1]. Depuis lors le problème a été repris et une COMMISSION MIXTE catholique-orthodoxe s'est réunie au patriarcat œcuménique du 21 au 23 novembre pour examiner l'effet de l'excommunication fulminée en 1054 par le cardinal Humbert, contre le patriarche Cérulaire, et l'anathème lancé par celui-ci contre l'Église d'Occident.

Du côté catholique étaient présents à ces réunions : Mgr Jan WILLEBRANDS, secrétaire du secrétariat pour l'Unité, le P. DUPREY, secrétaire-adjoint de cet organisme, Mgr Michel MACARRONE, président du comité pontifical pour l'histoire de l'Église, le T.R.P. A. RAES, préfet de la bibliothèque Vaticane, A. STICKLER, recteur de l'Université des Salésiens, et le P. Christophe DUMONT O. P., du centre *Istina*. La délégation du patriarcat œcuménique comprenait N.N. S.S. MÉLITON, métropolite d'Héliopolis, CHRYSOSTOMOS, métropolite de Myres, l'archimandrite GABRIEL, secrétaire général du St-Synode, M. ANASTASIADIS, professeur de droit canonique et le T. R. P. EVANGELOS Galanis, grand archidiacre. Le 24 novembre le porte-parole du patriarcat a déclaré : « Les représentants des deux Églises sont tombés d'accord pour surmonter les obstacles à l'unité et pour rédiger le rapport au pape et au patriarche œcuménique, qui prendront la décision finale. C'est en effet à Paul VI et à Mgr Athénagoras qu'il appartiendra de fixer la terminologie et les caractéristiques de cette phase du dialogue. Ces échanges de vue ont été très cordiaux et se sont déroulés dans une atmosphère de sérénité et de charité, ils laissent prévoir des contacts analogues dans un avenir plus ou moins lointain ».

On sait que les échanges devaient promptement aboutir le 7 décembre, en la fête de St Ambroise, célébrée en Orient et

1. Rappelons que Mgr HERMANIUK avait traité de cette question au Concile (7 oct. 1964).

en Occident, à la suppression réciproque des excommunications portée au XI[e] siècle entre Rome et Constantinople (cfr plus loin, p. 539.

La RELIQUE DE S. SABAS a été restituée aux envoyés du patriarche Venedictos de Jérusalem, le 24 octobre, devant la basilique St Marc de Venise, où s'était massée une foule immense. La cérémonie liturgique s'insérait dans le cadre des manifestations prévues pour cette circonstance (cfr *Irénikon* 1965, p. 233). La relique transférée en avion fit escale à Athènes où le peuple et le clergé, avec l'archevêque Chrysostomos, attendait son passage. Ce dernier monté en avion encensa la relique et baisa l'urne, en demandant à l'évêque auxiliaire de Venise Mgr Olivotti de remercier chaleureusement Paul VI et le patriarche de Venise. La relique fut accueillie en triomphe à Jérusalem, par le patriarche Venedictos et les autorités civiles et religieuses. L'urne fut escortée par une procession, de la Porte de David au St-Sépulcre, au milieu d'un immense enthousiasme et elle fut déposée temporairement en ce lieu de la Résurrection.

S. E. Mgr OLIVOTTI, auxiliaire de Venise, répondit au discours d'accueil du patriarche en soulignant que l'imitation de S. Sabas nous préparera à la rencontre entre l'Église du Christ d'Orient et celle d'Occident, ajoutant que les reliques avaient par la voie du ciel dessiné un arc unissant l'Église d'Occident à l'Église sœur d'Orient.

La délégation vénitienne rendit au monastère de S. Sabas une visite préparée par l'archevêque orthodoxe, Basile du Jourdain. Quinze moines l'accueillirent et la vie de ces cénobites [1] impressionna les visiteurs, lesquels se rendirent devant l'église, à la tombe de S. Sabas qui depuis tant de siècles attend son retour.

Le patriarche de Jérusalem Venedictos avait annoncé lors de la visite de ses délégués à Rome le 2 avril que le retour de la relique « serait l'occasion de relations toujours plus cordiales avec l'Église de Rome », et de fait la manifestation elle-même a été profondément marquée d'un esprit de charité œcuménique, qui ressort particulièrement des discours prononcés des deux côtés.

1. Cfr E. MERCENIER, *Le monastère de Mar Saba* dans *Irénikon*, 1947, p. 283-297.

Le Patriarche de Jérusalem a déclaré, en recevant les reliques : « Que soit béni le nom du Seigneur puisqu'a été réalisée la translation des dépouilles sacrées de S. Sabas, de Venise à la cité sainte de Jérusalem, reliques que nous déposerons sous peu dans sa Laure renommée, fondée par lui en l'honneur et à la gloire de l'Église du Christ et à laquelle il donnera une nouvelle impulsion, particulièrement à une époque d'œcuménisme, de charité, d'estime mutuelle, de rapprochement et de collaboration sincère entre les deux grandes Églises, catholique et orthodoxe. Nous exprimons donc notre remerciement et notre gratitude au pape de Rome, Paul VI, et au cardinal patriarche de Venise, pour la restitution de ce trésor sacré et pour le cordial accueil réservé à Rome et à Venise à notre délégation, qui est rentrée pleine de satisfaction et d'enthousiasme, le proclamant à tous et partout » [1].

Le patriarche catholique arménien Ignace Pierre XVI BATANIAN s'est rendu en Arménie soviétique à Etchmiadzin, à l'invitation du catholicos arménien VASGEN Ier, pour assister à la célébration du 10e anniversaire de l'élection de ce dernier et à l'inauguration d'un monument commémorant le massacre des Arméniens en 1915. Il était accompagné de Mgr TERZIAN, recteur du collège arménien de Rome. Il a pu recueillir le témoignage des sentiments très favorables de la hiérarchie arménienne orthodoxe envers l'Église catholique romaine et le pape Paul VI [2]. Il a donné lecture d'une lettre autographe du pape adressée au *catholicos* et toute l'assistance a longuement applaudi. De nombreux arméniens catholiques ont été en mesure de lui rendre visite dans sa résidence et il a pu célébrer pour eux dans des églises orthodoxes et exercer son ministère. Malgré la présence d'un unique prêtre à Tiflis, beaucoup demeurent fidèles. L'éducation chrétienne des enfants pose les mêmes graves problèmes qu'ailleurs en URSS.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS — *Non-chalcédoniens.* Le professeur P. Trempelas, *A propos des Actes de la conférence*

1. Cfr *OR* (éd. française), 3 décembre ; *Koinonia*, 21 novembre.
2. Cfr son interview dans *La Croix*, 3 décembre. Dans ses démarches en vue d'obtenir plusieurs prêtres arméniens en Arménie, le patriarche Batanian a reçu un accueil attentif du *catholicos* Vasgen, du *catholicos* orthodoxe de Géorgie et du patriarche Alexis ainsi que du métropolite Nikodim, qu'il a visités à Moscou.

d'Aarhus, E, n° 17/18, 1-15 septembre et ss. reproche à certains participants orthodoxes de la conférence d'avoir admis trop facilement que la faute du schisme monophysite était surtout, chez les empereurs byzantins, d'être arrivés à un accord monothélite et monergétique du genre de l'Hénotikon de l'empereur Zénon en éliminant seulement le monophysisme extrême; le professeur constate que chez les non-chalcédoniens actuels domine le même esprit que chez leurs prédécesseurs dans les siècles passés, un mépris pour le concile de Chalcédoine. Il en conclut que «la conférence n'aura aucun résultat sérieux» (p. 523). On connaît les tendances conservatrices du professeur d'Athènes.

Dans le même n° 17/18 le professeur Karmiris qui avait donné une conférence à Aarhus, publie un article sur *Les derniers développements des relations entre les Orthodoxes et les antéchalcédoniens, la décision sur le dialogue*, où il fait l'historique des rapports entre les deux groupes depuis la conférence d'Aarhus: en passant par Rhodes III (1-15 novembre 1964) et les décisions de la conférence d'Addis Abeba (15-21 janvier 1965), il en arrive à la démarche du patriarche Athénagoras, dans la circulaire aux Églises autocéphales du 9 juin (cfr *Irénikon* 1965, p. 369) dont le professeur reprend le texte presque entièrement. Cet article fait partie en réalité d'une étude plus longue et plus approfondie au point de vue historique qui paraît depuis 1964, sous le titre: *Les anciennes Églises antéchalcédoniennes de l'Orient et la base de leur réunion avec l'Église Orthodoxe Catholique* (p.562-580; 1965, p. 73-93, 204-254, à suivre). Avait précédé l'article sur sa conférence d'Aarhus, signalé dans *Irénikon*, 1964, p. 548, note 3.

M. Panotis, le directeur d'*Orthodoxos Parousia* (1965, p. 62 ss.) vient de replacer la conférence d'Addis Abeba dans son cadre historique, au point de vue des relations avec les Églises orthodoxes dans *L'Orthodoxie et les anciennes Églises orientales. La première conférence d'Addis Abeba 15-21 janvier 1965*, (Tirage à part, Athènes 1965, in-8, 80 p., ill). Il y fait une série de propositions concrètes pour intensifier les rapports avec ces Églises, ainsi par exemple celle de la cession de quelques kellia à des moines de ces Églises orientales. Une deuxième conférence des non-chalcédoniens pour la coordination des travaux est annoncée pour le 14 février 1966 au Caire.

Luthériens. La 3e CONFÉRENCE THÉOLOGIQUE ORTHODOXE-LUTHÉRIENNE, organisée par le conseil œcuménique de Finlande s'est tenue entre les deux Églises nationales à Jarvenpaa, aux environs d'Helsinki, les 27 et 28 septembre. La réunion était consacrée aux questions œcuméniques posées par le Concile de Vatican II. Étaient présents une vingtaine de théologiens orthodoxes et luthériens, l'évêque luthérien de Tampere, E. G. GULIN, l'archevêque orthodoxe de Finlande, PAAVALI [1].

Les quatre sujets suivants étaient traités successivement par un orthodoxe et par un luthérien et suivis de discussions : 1) Qu'est-ce qu'un concile œcuménique ? son pouvoir et son importance ; 2) La Papauté. Peut-on l'admettre si on la considère comme la présidence du concile œcuménique ? 3) Le ministère dans l'Église ; les Églises reconnaissent-elles mutuellement leurs ministères ? 4) La question de l'union dans les fonctions sacrées ou *communicatio in sacris*. Peut-elle être réalisée entre les Églises orthodoxes et luthérienne ? Ces discussions ont aidé les deux Églises finlandaises à se mieux comprendre et sans doute à sentir les limites de leurs relations, étant donné leurs divergences théologiques. Elles leur ont montré l'utilité d'envisager pour leur dialogue œcuménique les problèmes suscités par Vatican II. On a signalé à cette occasion une certaine intransigeance de l'Église orthodoxe de Finlande [2], mais sans doute ne s'agit-il que de ce sentiment que partage la grande majorité des théologiens orthodoxes dans les questions doctrinales.

Irénikon souhaite pouvoir revenir sur cette réunion.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS — *Méthodistes.* Par un vote quasi-unanime le *Governing Body* (synode) de l'Église anglicane au Pays de Galles a approuvé, le 23 septembre, lors

1. Un certain nombre d'observateurs assistaient à cette Conférence : le pasteur HOFFMANN pour le COE, qui a souligné l'intérêt que plusieurs Églises luthériennes vivant en contact avec l'Orthodoxie, portait à cette Conférence, Mgr CHRYSOSTOMOS, métropolite de Myres, du patriarcat œcuménique. Le patriarcat de Moscou avait délégué pour la représenter le prof. VORONOV, et l'archiprêtre AMBARTSUMOV, tous deux de Leningrad. Pour la première fois, deux observateurs catholiques avaient été invités : deux Dominicains du *Studium Catholicum* de Helsinki, les Pères VOUTILAINEN et LEMAIRE (*ICI*, 15 oct.).

2. Voir *ICI*, 15 octobre.

d'une réunion à Llandrindod Wells, quatre motions soumises par l'archevêque Edwin MORRIS, en faveur d'une union avec les méthodistes, sur la base du rapport déjà approuvé par l'Église d'Angleterre, et dans les mêmes perspectives. La motion n°3 accepte l'invitation de l'archevêque de Cantorbéry à envoyer des délégués à la commission mixte anglicane-méthodiste, mais le *Governing Body* croit que des négociations parallèles doivent être entreprises entre l'Église du Pays de Galles et l'Église méthodiste de ce même pays. Le Dr. Morris a toutefois déclaré que les négociations ont été imposées à son Église par les développements entre anglicans et méthodistes en Angleterre. Celle-ci se formera une opinion lors de discussions au Pays de Galles, mais l'archevêque prévoit pas mal de difficultés [1].

Par ailleurs les MÉTHODISTES MINORITAIRES anglais, opposés au Plan d'union approuvé à Plymouth en juillet dernier, ont formé un comité, le *Methodist Liaison Committee*, de soixante membres, présidé par C. Kingsley BARRETT, le *leader* de l'opposition. Ce comité s'est réuni à Leeds le 27 septembre et a publié un document réclamant l'abrogation ou la révision des décisions de Plymouth, par une Conférence méthodiste [2].

La COMMISSION MIXTE ANGLICANE-MÉTHODISTE a tenu sa première réunion à Londres, le 11 octobre. Elle a décidé d'examiner en session plénière le service de réconciliation et des points tels que la nature de la prêtrise. Des groupes de travail aborderont d'autres questions.

Et autres chrétiens. — Les deux plans d'union aux Indes, qui avaient marqué le pas depuis la Conférence de Lambeth 1958, semblent être entrés dans une phase décisive. D'une part le PROJET D'UNION DE L'INDE DU NORD (voir *Irénikon*, 1964, p. 407) pourrait selon le Rt. Rev. Ronald BRYAN, évêque de Barrackpore, aboutir en mars 1969.

1. *Cfr CT*, 1er octobre. L'évêque de Saint-Asaph, le Rt Rev. D. D. BARTLETT représentera l'Église des Galles à la commission mixte déjà existante. De même, pour l'Église Épiscopale d'Écosse, ce sera l'évêque d'Argyll et des Iles, le Rt Rev. Richard WIMBUSH. Tous deux ont été nommés par les évêques de leur Église. Cfr *CT*, 1er oct.

2. *CT*, et *CEN*, 1er octobre.

Il serait approuvé par les deux réunions successives du *General Council* (synode) de l'Église anglicane de l'Inde (CIPCB), en 1966 et 1969. Il a été soumis en fin 1965 aux vingt-six *councils* locaux. Notons que le comité de négociation a adopté au début de cette année « une révision attentive du Plan d'Union », qui va être publiée en 4e édition. Ces délégués pensent que l'heure décisive a sonné.

Parallèlement, le *schéma* d'union de CEYLAN, au stade où il est parvenu, permettrait l'inauguration de l'Église unie de Ceylan, en 1968. C'est ce qu'a fait savoir à Londres, le 7 septembre, le Rt Rev. C. H. de SOYSA, évêque de Colombo.

Plusieurs amendements ont été introduits selon les propositions des Convocations anglaises de 1961, et ont reçu l'accord massif des anglicans de Ceylan. Le *scheme* ainsi revisé serait proposé à ce même *General Council* de l'Église anglicane des Indes (CIPCB) en janvier 1966, et, de même que pour l'Inde du Nord, une seconde réunion de cet organisme devrait de nouveau l'approuver trois ans plus tard, dans sa lecture définitive. Mais le métropolitain, le Dr. H. L. J. DE MEL pourrait, accédant au désir des cinq Églises participant à l'union, anticiper cette seconde réunion, en réduisant le délai à trente et un mois, après la première, c'est-à-dire en juillet 1968 et il ne resterait plus qu'à fixer la date de l'inauguration de l'Église Unie [1].

C'est en décembre que devait intervenir la décision sur la FORMATION DE L'ÉGLISE UNIE DU NIGÉRIA (voir *Irénikon*, 1964, p. 407). L'INAUGURATION de la nouvelle Église unie était prévue à Lagos, les 11 et 12 décembre. Les nouveaux évêques, provenant des trois Églises : anglicane, méthodiste et presbytérienne, auraient été consacrés le 12. L'archevêque de la Province, le Most Rev. Cecil PATTERSON [2] avait demandé aux autres primats et métropolitains de la Communion anglicane, de fixer le plus tôt possible, en leur synode, les relations de commu-

1. Cfr *CT*, 10 septembre. Les méthodistes doivent donner leur accord en août prochain et de façon définitive un an après. Les autres Églises le feraient aussi avant 1968 (Église baptiste, *Presbytery* de Lanka, et diocèse *CSI* de Jaffna). Les voix qui ont critiqué le *scheme* aux Convocations ont entièrement approuvé le projet revisé.

2. Le modérateur sera le Rt Rev. S. O. ODOTULA, évêque d'Ibadan, qui deviendra évêque de Borin.

nion avec la nouvelle Église et de donner une réponse concordante. Rappelons que ce devait être la seconde Église unie, avec participation de diocèses de la Communion anglicane. La première était l'Église de l'Inde du Sud, inaugurée en 1947 [1].

Or au dernier moment des DIFFICULTÉS sont survenues de la part de deux congrégations méthodistes de Lagos, dont certains éléments ont refusé le transfert des églises au nouveau diocèse, ce qui a entraîné une procédure légale. Cette minorité devra résoudre ses difficultés. Le Comité chargé de réaliser l'Union se réunira en février pour réexaminer ce problème et s'efforcer de déterminer une NOUVELLE DATE pour l'INAUGURATION (fin 1966 ou 1967). Le comité demande les prières de tous les amis de cette union. Les difficultés semblent le symbole d'un malaise chez certains méthodistes [2].

ENTRE LUTHÉRIENS. — Le RAPPORT OFFICIEL de la quatrième Conférence de la Fédération luthérienne (Helsinki 1963) vient de paraître : *Offizieller Bericht der vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*. Helsinki, 30 Juli - 11 August 1963. Berlin et Hambourg, Lutherisches Verlagshaus, 1965 ; 608 p. 42 DM. On y trouvera entre autres les exposés de G. GLOEGE : *Gnade für die Welt* et de Helge BRATTGARD, *Glaube ohne Werk ?* et de Clifford NELSON : *Die Lutherischen Kirchen und das Weltluthertum* et les extraits des discussions de groupe sur la justification et sur l'essence de la FLM.

Conseil œcuménique. — La deuxième RENCONTRE du GROUPE MIXTE de travail COE /Église catholique a eu lieu à Ariccia,

1. Pour garder un sens des proportions, le Rt. Rev. Ralph DEAN, *executive officer* a rappelé récemment à ce sujet que la Communion anglicane ne représentait que 5% du monde chrétien. Un commentaire dans *CT*, 8 octobre, note que les réunions en vue réduiront encore ce chiffre. Sur les récents développements dans l'Église de l'Inde du Sud, voir le n° de novembre 1965 de *Faith and Unity*, en particulier sur les relations avec l'Église d'Angleterre, l'article d'Alan WILKINSON, *The Convocations and South India* [84% du clergé serait épiscopalement ordonné]. — Sur le plan d'Union au Canada (Cfr *Irénikon*, 1965, p. 373-374), voir aussi : *The Ecumenist*, sept.-oct. 1965 ; OWEN, *The Principles of Union between the Anglican Church and the United Church of Canada*, pp. 96-102.

2. Cfr *CT*, 10 et 24 déc.

près de Rome, du 17 au 20 novembre 1965. Les 14 membres étaient cette fois tous présents. Le Dr. VISSER'T HOOFT [1] et Mgr WILLEBRANDS ont présidé encore les séances à tour de rôle.

Le groupe s'est occupé d'un rapport à soumettre au St-Siège, et au comité central lors de sa réunion à Genève en février prochain. Parmi les sujets débattus sont cités : la nature de l'œcuménisme, le caractère du dialogue œcuménique, et les formes d'une collaboration pratique dans divers domaines de l'activité chrétienne. Un certain nombre de sujets restent à examiner au cours de rencontres ultérieures, car plusieurs possibilités nouvelles de collaboration sont apparues à la suite des décisions de Vatican II, de développements récents au sein du COE et de consultations sur des sujets spécifiques organisées ces derniers mois [2].

« De nombreuses églises se posent aujourd'hui la question de savoir comment le ministère du diacre doit être compris et organisé. Cette question est devenue pressante pour de nombreuses raisons ». Ainsi débute la Préface de la brochure que le COE vient de publier en trois langues sous les titres *Le ministère des diacres, The Ministry of Deacons, Das Amt der Diakone* (Genève, 1965 ; in-8, 87, 86 et 91 p.). De fait cette brochure contient le rapport d'une consultation organisée par la Commission de Foi et Constitution à l'Institut œcuménique de Bossey, du 28 février au 1er mars 1964, à laquelle ont participé des représentants des principales confessions, membres du COE. Le rapport est précédé par les Études préparées pour cette consultation. On y remarque les noms des MM. G. R. Beasley-Murray, Claude Bridel, R. W. Henderson, Herbert Krimm, Bo Reicke, Lukas Vischer, du R. P. Georges Khodr et du Fr. Georges Every, SSM [3].

1. Le Dr. VISSER'T HOOFT a assisté à une partie de la congrégation générale du Concile, le 17 novembre, dans la tribune des observateurs, accompagné de Mgr Willebrands. *Koinonia* du 21 novembre relève le sens symbolique de cette brève apparition.

2. Cfr *SOEPI*, 18 novembre.

3. Sur l'initiative du Pfarrer Dr. Hans Christoph von Hase, directeur dans le *Diakonisches Werk* de l'Église évangélique d'Allemagne (Stuttgart) et sous l'égide du *Diakoniewissenschaftliches Institut* de Heidelberg et de l'*Institut für Caritaswissenschaft und christliche Sozialarbeit* de Fribourg/Br., s'est tenue la première semaine œcuménique d'études dans le

Comme nous l'avions noté dans notre dernière chronique, le COMITÉ CENTRAL du COE se tiendra, du 8 au 17 février prochain, à GENÈVE, au siège même du COE. Cela n'est pas sans intention. Le COE va réfléchir sur lui-même. Le thème : « Style œcuménique et rôle spécifique du Conseil œcuménique des Églises » sera, en effet, en relation avec la situation œcuménique concrète, très modifiée par divers facteurs, dont Vatican II. Le point sera ainsi fait, sur une nouvelle phase de l'engagement œcuménique du COE, précisément au moment où le secrétaire général sera sur le point de se retirer définitivement. Ce comité central va en effet avoir la lourde tâche de donner un successeur à M. Visser't Hooft, sur la base de la liste de candidats présentés par le comité de nomination établi en janvier dernier à Enugu (cfr *Irénikon*, 1965, p. 95)[1]. Le comité examinera en outre la question des rapports avec l'Église catholique, et les résultats auxquels est parvenu le groupe de travail COE-Église catholique, après la seconde réunion, à Ariccia. Sera également envisagé le problème des relations avec les Églises non-membres du COE (protestants conservateurs). Le comité s'occupera également du programme de la IV[e] assemblée générale (1968), dont le lieu pourra être fixé, et de celui de la Conférence mondiale *Église et Société* (Genève 1966). Certaines affaires internationales, le stockage nucléaire, enfin l'adhésion de plusieurs Églises, figurent également au programme. Le COMITÉ EXÉCUTIF, précédera immédiatement [2].

24 décembre 1965.

---

monastère de Kirchberg (par Horb/Neckar), maison de retraites de l'*Evangelische Michaelsbruderschaft*, sur le thème *Le renouvellement du diaconat au XX[e] siècle. Le ministère du diacre et de la diaconesse dans la communauté chrétienne*. Les conférenciers évangéliques et catholiques y ont présenté le ministère diaconal sous ses aspects doctrinaux, caritatifs et liturgiques. Une trentaine de participants y ont vécu quelques journées dans une atmosphère de grande charité fraternelle (cfr plus haut, p. 502).

1. A noter que le Rev. Patrick C. RODGER retournera en Écosse, en juillet prochain, comme vice-prévôt et chanoine de *St Mary's*, à Édimbourg. Cfr *CT*, 26 nov.

2. *SOEPI*, 25 novembre.

Notes et documents

I. Message des Observateurs non catholiques aux Pères du Concile [1].

A la veille de la clôture du 2e Concile œcuménique du Vatican, les Observateurs et les hôtes du Secrétariat pour l'union des chrétiens désirent exprimer les sentiments de gratitude qu'ils éprouvent en considérant les grands événements dont ils furent les témoins. Ils furent invités afin que leur assistance aux travaux du Concile leur permette de connaître celui-ci plus profondément et d'informer leurs Églises. Ils ont été accueillis toujours avec une délicate cordialité. Ils ont reçu d'innombrables marques d'estime, de charité et d'amitié. Le dialogue, dont on a souvent parlé, n'est pas demeuré un mot vide. De nombreuses occasions de conversations et d'entretiens personnels leur ont été offertes. Les Pères et les experts, absorbés pourtant par un labeur écrasant, se sont montrés toujours empressés à approfondir leur connaissance des convictions des autres Églises. Les liens et les amitiés personnelles nouées au cours de ces années ont beaucoup enrichi les Observateurs et restent inoubliables.

Ce n'est pas le moment de parler en détail du Concile et des résultats atteints au cours de ces années. Les Observateurs, en ce moment, désirent assurer les Pères Conciliaires d'une seule chose : ils ont suivi les travaux du Concile non seulement avec l'attention d'un simple observateur, mais avec un sentiment de vraie participation. Ce qui se passe à l'intérieur d'une Église concerne toutes les autres. Malgré leurs divisions, les Églises restent cependant unies dans le nom du Christ. Les Observateurs sont fermement convaincus que la communion qui a été réalisée jusqu'à présent peut croître encore et croîtra certainement. Au cours de la première audience

1. Ce message fut lu dans l'*Aula* conciliaire le 4 décembre 1965 au matin

accordée aux Observateurs, le Pape Jean XXIII déclarait : « Loué soit Dieu de jour en jour ». Ces paroles peuvent être aujourd'hui ainsi paraphrasées : loué soit Dieu pour tout ce qu'il nous a donné jusqu'aujourd'hui par l'intermédiaire de son Esprit, et pour ce qu'il veut nous donner dans l'avenir ».

II. **Allocution de Paul VI aux observateurs non catholiques [1].**

Messieurs, Chers Observateurs, ou plutôt laissez-Nous vous appeler du nom qui a repris vie en ces quatre années de Concile Œcuménique : Frères, Frères et amis dans le Christ !

Voici que le Concile s'achève et que nous allons nous quitter : Nous voudrions, en ce moment de l'adieu, Nous faire l'interprète des Vénérables Pères Conciliaires qui sont venus Nous entourer ici ce soir pour prier avec vous et prendre congé de vous.

Chacun de vous va reprendre le chemin du retour à sa propre résidence, et nous allons nous retrouver seuls. Permettez que nous vous confiions cette intime impression : votre départ produit autour de nous une solitude qu'avant le Concile nous ne connaissions pas et qui maintenant nous attriste ; nous voudrions vous voir toujours avec nous !

Ceci Nous oblige à vous redire Nos remerciements pour votre présence à Notre Concile œcuménique. Nous l'avons grandement appréciée, cette présence ; Nous en avons senti l'influence ; Nous en avons admiré la noblesse, la piété, la patience, l'affabilité. Et c'est pourquoi Nous conserverons un souvenir reconnaissant de votre venue ; et en repensant à la courtoisie de ces rapports humains et chrétiens, Nous saurons mieux apprécier à sa juste valeur la signification historique du fait de votre présence, en découvrir le contenu religieux, et scruter le mystère des divins desseins qu'elle semble à la fois cacher et indiquer.

Et ainsi, votre départ ne mettra pas fin, pour Nous, aux relations spirituelles et cordiales auxquelles votre assistance au Concile a donné naissance ; il ne ferme pas, pour Nous, un dialogue silencieusement commencé, mais Nous oblige, au contraire, à étudier comment Nous pourrions fructueusement le poursuivre. L'amitié demeure.

1. Prononcée le 4 décembre au soir dans la Basilique Saint-Paul hors-les-Murs.

Et ce qui demeure aussi, comme premier fruit de la rencontre conciliaire, c'est la conviction que le grand problème de la réintégration dans l'unité de l'Église visible de tous ceux qui ont le bonheur et la responsabilité de s'appeler chrétiens doit être étudié à fond ; et que l'heure en est venue. Cela, beaucoup d'entre nous le savaient déjà ; maintenant le nombre a grandi de ceux qui pensent ainsi, et c'est un grand avantage.

Si nous voulons dresser un bilan sommaire des fruits qui ont mûri, à l'occasion et à cause du Concile, en ce qui concerne la question de l'unité, nous pouvons d'abord enregistrer le fait d'une conscience accrue de l'existence du problème lui-même ; problème qui nous concerne et nous oblige tous. Nous pouvons ajouter un autre fruit, plus précieux encore : l'espoir que le problème — non aujourd'hui, certes, mais demain — pourra être résolu ; lentement, graduellement loyalement, généreusement. C'est là une grande chose !

Et c'est le signe que d'autres fruits encore ont mûri : nous avons appris à vous connaître un peu mieux, et non pas seulement comme les représentants de vos confessions respectives : à travers vos personnes, nous sommes entrés en contact avec des communautés chrétiennes, qui vivent, prient et agissent au nom du Christ ; avec des systèmes de doctrines et de mentalités religieuses ; disons-le sans crainte : avec des trésors chrétiens de haute valeur.

Loin de susciter en nous un sentiment de jalousie, cela augmente plutôt en nous le sens de la fraternité et le désir de rétablir entre nous la parfaite communion voulue par le Christ. Et cela nous amène à découvrir encore d'autres résultats positifs sur la voie de notre paix : nous avons reconnu certains manquements et certains sentiments communs qui n'étaient pas bons ; de ceux-là, nous avons demandé pardon à Dieu et à vous-mêmes ; de ceux-ci, nous avons découvert la racine non chrétienne et nous nous sommes proposé, pour notre part, de les transformer en sentiments dignes de l'école du Christ ; on renonce à la polémique à base de préjugés et offensante, et on ne met plus en jeu un vaniteux prestige ; on cherche plutôt à avoir présentes à l'esprit les exhortations répétées de l'Apôtre sur la tombe duquel nous nous trouvons ce soir : « Qu'il n'y ait pas entre vous de contestations, de jalousies, d'animosités, de rivalités, de médisances, d'insinuations, de manifestations d'orgueil, de désordres » (*II Cor.* 12, 20). Nous voulons reprendre des rapports humains, sereins, bienveillants, confiants.

Et vous connaissez les pas que Nous avons tenté de faire dans cette direction. Qu'il suffise d'évoquer les rencontres qu'au cours

de ces années des représentants du Saint-Siège et Nous-même avons eu l'honneur et la joie d'avoir avec tant de personnages de vos communautés. Significative entre toutes fut l'inoubliable entrevue que la Providence Nous ménagea avec Sa Sainteté le Patriarche Athénagoras à Jérusalem, au début de l'année dernière ; elle fut suivie d'autres émouvantes visites, de représentants de diverses confessions chrétiennes qui, depuis des siècles, n'avaient plus aucun contact avec l'Église catholique et spécialement avec le Siège Apostolique. Nous considérons ces rencontres fraternelles comme un fait historique de grande importance et Nous voulons y voir le prélude de plus consolants développements.

Mais ce n'est pas tout : vous savez, Frères, que notre Concile œcuménique lui-même s'est mis en mouvement vers vous de bien des manières : de la considération que les Pères Conciliaires n'ont cessé de manifester pour votre présence qui leur a été si chère, jusqu'à l'effort unanime pour éviter toute expression qui ne fût pas pleine d'égards envers vous ; de la joie spirituelle de voir votre groupe d'élite associé aux cérémonies religieuses du Concile, jusqu'à la formulation d'expressions doctrinales et disciplinaires aptes à écarter les obstacles et à ouvrir des sentiers aussi larges et aplanis que possible, pour une meilleure mise en valeur du patrimoine religieux chrétien que vous conservez et développez : l'Église catholique romaine, vous le voyez, a témoigné sa bonne volonté de vous comprendre et de se faire comprendre ; elle n'a pas prononcé d'anathèmes, mais des invitations ; elle n'a pas posé de limites à son attente, pas plus qu'elle n'en pose à son offre fraternelle de continuer un dialogue qui l'engage. Elle aurait aimé, avec le Pape Jean XXIII, à qui revient le mérite de cette conversation redevenue confiante et fraternelle, de célébrer avec vous, avec quelques-uns d'entre vous, la rencontre décisive et finale ; mais elle se rend compte que c'est là une hâte trop humaine, et que pour arriver au but d'une pleine et authentique communion, il reste encore beaucoup de chemin à faire, beaucoup de prières à élever vers le Père des lumières (*Iac.* I, 17), beaucoup de veilles à supporter. Du moins pouvons-nous, au terme du Concile, enregistrer une conquête : nous avons recommencé à nous aimer ; et fasse le Seigneur qu'au moins à cela le monde reconnaisse que nous sommes vraiment ses disciples, parce que nous avons rétabli entre nous une dilection réciproque (Cfr *Jn* 13, 35).

Vous allez repartir. N'oubliez pas cette charité avec laquelle l'Église catholique romaine continuera à penser à vous et à vous

suivre. Ne la croyez pas insensible et orgueilleuse si elle sent le devoir de conserver jalousement le « dépôt » (cfr *Tim.* 6, 20) qu'elle porte avec elle depuis les origines ; et ne l'accusez pas d'avoir déformé ou trahi ce dépôt, si, au cours de sa méditation séculaire, scrupuleuse et pleine d'amour, elle y a découvert des trésors de vérité et de vie auxquels ce serait une infidélité de renoncer. Songez que c'est justement de Paul, l'Apôtre de son œcuménicité, qu'elle a reçu sa première formation au magistère dogmatique ; et vous savez avec quelle inexorable fermeté (cfr *Gal.* 1, 6 ss.). Et pensez que la vérité nous domine et nous libère tous, et aussi que la vérité est proche, proche de l'amour.

On nous a raconté, il y a bien des années, un épisode gracieux et symbolique de la vie d'un des grands penseurs orientaux des temps modernes ; et Nous le rapportons comme notre mémoire l'a conservé. Il s'agit, Nous semble-t-il, de Soloviev. Il était un jour l'hôte d'un monastère et avait prolongé jusqu'à une heure tardive sa conversation spirituelle avec un pieux moine. Voulant, à la fin, faire retour à sa cellule, il sortit dans le couloir, sur lequel donnaient les portes, toutes pareilles, et toutes également fermées, des cellules. Dans l'obscurité, il n'arrivait pas à identifier la porte de la cellule qui lui avait été assignée ; impossible, d'autre part, dans cette obscurité, de revenir à celle du moine qu'il venait de quitter, et il ne voulait pas non plus déranger quelqu'un durant le rigoureux silence monastique de la nuit. Et ainsi le philosophe se résigna à passer la nuit en se promenant lentement, absorbé dans ses pensées, le long du corridor du monastère devenu soudain mystérieux et inhospitalier. La nuit fut longue et pesante ; mais à la fin elle passa, et les premières lueurs de l'aube permirent finalement au philosophe fatigué d'identifier sans peine la porte de sa cellule, devant laquelle il avait passé tant et tant de fois sans la reconnaître. Et il commentait : il en est souvent ainsi de ceux qui cherchent la vérité ; ils passent tout près d'elle au cours de leurs veilles, sans la trouver, jusqu'à ce qu'un rayon du soleil de la divine sagesse vienne leur rendre aussi facile qu'heureuse la consolante découverte. La vérité est proche. Puisse, Frères aimés, ce rayon de la divine lumière nous en faire à tous reconnaître la porte bénie !

Tel est notre souhait. Et maintenant, sur la tombe de Paul, prions ensemble.

III. **Déclaration commune de l'Eglise Catholique Romaine et de l'Eglise Orthodoxe de Constantinople.**

1. Pénétrés de reconnaissance envers Dieu pour la faveur que, dans sa miséricorde, il leur a faite de se rencontrer fraternellement aux lieux sacrés où, par la mort et la résurrection du Seigneur Jésus, a été consommé le mystère de notre salut et, par l'effusion du Saint-Esprit, a été donné naissance à l'Église, le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras Ier n'ont pas perdu de vue le dessein qu'ils ont conçu dès lors, chacun pour sa part, de ne rien omettre désormais des gestes qu'inspire la charité et qui puissent faciliter le développement des rapports fraternels ainsi amorcés entre l'Église Catholique Romaine et l'Église Orthodoxe de Constantinople. Ils sont persuadés de répondre ainsi à l'appel de la grâce divine qui porte aujourd'hui l'Église Catholique Romaine et l'Église Orthodoxe ainsi que tous les chrétiens à surmonter leurs différends afin d'être à nouveau « un » comme le Seigneur Jésus l'a demandé pour eux à son Père.

2. Parmi les obstacles qui se trouvent sur le chemin du développement de ces rapports fraternels de confiance et d'estime, figure le souvenir des décisions, actes et incidents pénibles, qui ont abouti en 1054, à la sentence d'excommunication portée contre le patriarche Michel Cérulaire et deux autres personnalités par les légats du siège romain, conduits par le cardinal Humbert, légats qui furent eux-mêmes ensuite l'objet d'une sentence analogue de la part du patriarche et du synode constantinopolitain.

3. On ne peut faire que ces événements n'aient pas été ce qu'ils ont été dans cette période particulièrement troublée de l'histoire. Mais aujourd'hui qu'un jugement plus serein et plus équitable a été porté sur eux, il importe de reconnaître les excès dont ils ont été entachés et qui ont amené ultérieurement des conséquences dépassant, autant que nous pouvons en juger, les intentions et les prévisions de leurs auteurs dont les censures portaient sur les personnes visées et non sur les Églises et n'entendaient pas rompre la communion ecclésiastique entre les sièges de Rome et de Constantinople.

4. C'est pourquoi le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras Ier en son synode, certains d'exprimer le désir commun de justice et le sentiment unanime de charité de leurs fidèles et se rappelant le précepte du Seigneur : « Quand tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens d'un grief que ton frère a contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère » (*Mt.* 5, 23-24), déclarent d'un commun accord :

a) regretter les paroles offensantes, les reproches sans fondement, et les gestes condamnables qui, de part et d'autre, ont marqué ou accompagné les tristes événements de cette époque ;

b) regretter également et enlever de la mémoire et du milieu de l'Église les sentences d'excommunication qui les ont suivis, et dont le souvenir opère jusqu'à nos jours comme un obstacle au rapprochement dans la charité, et les vouer à l'oubli ;

c) déplorer, enfin, les fâcheux précédents et les événements ultérieurs qui, sous l'influence de divers facteurs, parmi lesquels l'incompréhension et la méfiance mutuelles, ont finalement conduit à la rupture effective de la communion ecclésiastique.

5. Ce geste de justice et de pardon réciproque, le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras Ier avec son synode sont conscients qu'il ne peut suffire à mettre fin aux différends, anciens ou plus récents, qui subsistent entre l'Église Catholique Romaine et l'Église Orthodoxe et qui, par l'action de l'Esprit-Saint, seront surmontés grâce à la purification des cœurs, au regret des torts historiques ainsi qu'à une volonté efficace de parvenir à une intelligence et une expression commune de la foi apostolique et de ses exigences.

En accomplissant ce geste, cependant, ils espèrent qu'il sera agréé de Dieu, prompt à nous pardonner lorsque nous nous pardonnons les uns les autres, et apprécié par le monde chrétien tout entier, mais surtout par l'ensemble de l'Église Catholique Romaine et l'Église Orthodoxe comme l'expression d'une sincère volonté réciproque de réconciliation et comme une invitation à poursuivre, dans un esprit de confiance, d'estime et de charité mutuelles, le dialogue qui les amènera, Dieu aidant, à vivre de nouveau, pour le plus grand bien des âmes et l'avènement du règne de Dieu, dans la pleine communion de foi, de concorde fraternelle et de vie sacramentelle qui exista entre elles au cours du premier millénaire de la vie de l'Église.

IV. **Bref de Paul VI pour la levée de l'excommunication.**

Paul VI, Pape, *Ad futuram rei memoriam.*

« Suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui nous a aimés » (*Eph.* 5,2). Ces paroles de l'Apôtre des Gentils se présentent à nous, qui sommes appelés chrétiens du nom même du Sauveur. Elles nous émeuvent surtout en ce temps où, sous une impulsion véhémente, se dilatent les espaces de la charité, c'est-à-dire où nos

esprits s'enflamment, par un don de Dieu, afin de mettre tout en œuvre pour que soient rassemblés dans l'unité ceux qui, incorporés au Christ, ont été appelés à conserver cette charité. Nous qui par une disposition de la Providence divine, occupons la chaire de saint Pierre, ayant devant notre esprit ce commandement du Seigneur, nous avons signifié plusieurs fois déjà très fermement notre propos de saisir toutes les occasions utiles et opportunes pour accomplir cette volonté de notre Rédempteur. Et nous repensons à ces tristes événements suivant lesquels, après plusieurs divergences, en l'année 1054, un grave différend s'est produit entre l'Église de Rome et celle de Constantinople. C'est à bon droit que notre prédécesseur Grégoire VII a écrit par la suite : « Autant la concorde a été avantageuse, autant a fait du tort ce que, par la suite, la charité avait refroidi de part et d'autre » (*Ep. ad Michael Constantinop. Reg. I.* 18, éd. Caspar, p. 30). On en était même arrivé à ce point que les légats du Pape prononcèrent la sentence d'excommunication contre Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople et contre deux autres ecclésiastiques, et que celui-ci, avec son synode, prononça contre eux la même sentence. Aujourd'hui, les temps sont changés, et nous nous réjouissons beaucoup de ce que notre Vénérable frère Athénagoras Ier, patriarche de Constantinople et son Synode, soient d'accord avec nous pour que nous soyons unis dans la charité, « ce doux et salutaire lien des esprits » (cfr S. AUGUSTIN, *Serm.* 350, 3 ; P.L., 39, 1534).

C'est pourquoi, désirant avancer dans la voie de la charité fraternelle pour arriver à l'union parfaite et écarter tout ce qui l'empêche et lui fait obstacle, nous affirmons devant les évêques réunis en ce IIe concile œcuménique du Vatican que nous nous affligeons de ce que ces paroles et ces faits, qui ne peuvent être approuvés, aient été prononcées et aient eu lieu en ce temps-là. En outre nous voulons arracher de nos mémoires la sentence d'excommunication proférée alors, la bannir de notre pensée et nous voulons l'ensevelir et l'enfouir dans l'oubli. Nous nous réjouissons de ce qu'il nous soit donné d'accomplir ces actes de charité ici à Rome, auprès du tombeau de l'apôtre saint Pierre, et de ce que, à Constantinople qui est appelée la nouvelle Rome, la même chose soit faite en ce même jour, jour où les Églises d'Occident et d'Orient célèbrent dans un pieux souvenir Saint Ambroise, évêque, docteur commun.

Que le Dieu très clément, auteur de la paix, donne efficience à cette mutuelle bonne volonté, et fasse que ce témoignage public de fraternité chrétienne tourne à sa gloire et à l'utilité des âmes.

Donné à Rome, près de S. Pierre, sous l'anneau du pêcheur, le 7 décembre 1965, en la fête de S. Ambroise, évêque, Confesseur et docteur de l'Église, en cette année 1965, la troisième de notre pontificat.

V. Le « Tomos » d'Athénagoras Ier.

Athénagoras, par la miséricorde de Dieu, archevêque de Constantinople, la Nouvelle Rome, et Patriarche œcuménique.

Au nom de la sainte, consubstantielle, vivifiante et indivise Trinité ! « Dieu est amour » (I *Jn*, 4,9). L'amour est le signe, donné par Dieu, des disciples du Christ et la force unificatrice de son Église ; il est en elle le principe de paix, de concorde et d'ordre comme perpétuelle manifestation de l'Esprit-Saint. Il convient donc que ceux à qui Dieu a confié l'économie de ses Églises prennent soin de « ce lien de perfection » (*Col.* 3,14), et s'en servent avec toute attention, sollicitude et diligence. Et si jamais il arrive que la charité se refroidisse et que se brise l'unité dans le Seigneur, il faut de toute urgence s'en prendre à ce mal et lui chercher remède.

Or, par une mystérieuse disposition de Dieu, il survint à l'Église en 1054 une triste tempête : les rapports entre les Églises de Rome et de Constantinople ont été mis à l'épreuve, et la charité qui les retenait unies a été blessée à un tel point que l'anathème est intervenu au sein de l'Église de Dieu ; les légats de Rome, le cardinal Humbert et ceux qui étaient avec lui, anathématisèrent le patriarche Michel Cérulaire et deux de ses collaborateurs, alors que de son côté le Patriarche Cérulaire, avec son synode, anathématisa le document des légats de Rome, ceux qui l'avaient affiché et leurs collaborateurs. Il fallait donc que les Églises de Rome et de Constantinople, imitant la bonté et l'amour de Dieu pour les hommes, collaborassent effectivement pour rétablir la paix.

Dans ces derniers temps, la bienveillance de Dieu s'est manifestée envers nous en nous montrant la voie de la réconciliation et de la paix. Parmi les différentes manières dont Dieu dispose pour le développement des relations fraternelles, il a semblé opportun aussi bien à l'Ancienne qu'à notre Nouvelle Rome, dans leur sollicitude réciproque bénie et fructueuse, de redresser le passé, et de lever, dans la mesure du possible à chacune d'elles, les obstacles accumulés et qui peuvent être éliminés, et ceci pour le progrès, la croissance, l'édification et l'achèvement de la charité.

Ainsi donc, notre Humilité, avec les vénérables et très estimés métropolites nos frères aimés dans le Christ et concélébrants, nous avons pensé que le moment était propice dans le Seigneur pour que, réunis en synode et en ayant discuté, étant en outre informés des mêmes dispositions de l'Ancienne Rome, nous décidions d'enlever de la mémoire et du milieu de l'Église le susdit anathème lancé par le Patriarche de Constantinople Michel Cérulaire avec son synode.

Nous déclarons donc par écrit que l'anathème lancé par la grande chancellerie de notre Grande Église en l'année de salut 1054, au mois de juillet de la VII[e] indiction, est, à partir de ce moment, enlevé de la mémoire et du sein de l'Église par la miséricorde du Dieu des miséricordes. Que Dieu donc, par la prière de la Souveraine Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, des saints Apôtres Pierre le protocoryphée et André le premier appelé et de tous les saints, veuille accorder la paix à l'Église en la gardant dans les siècles des siècles. A cet effet et en perpétuelle mémoire et témoignage permanent, a été rédigé le présent acte patriarcal et synodal, écrit et signé dans le Registre sacré de notre sainte Église, et envoyé en copie authentique et conforme à la sainte Église de l'Ancienne Rome, afin qu'elle en prenne connaissance et le dépose dans ses archives.

En l'année de salut 1965, le 7 décembre, dans la IV[e] indiction. L'a déclaré : Athénagoras I, archevêque de Constantinople et Patriarche œcuménique.

Ont signé également les métropolites :

† Thomas de Chalcédoine,

† Dorotheos des Iles des Princes,

† Kyrillos de Chaldia,

† Chrysostomos de Neocésarée,

† Maximos de Laodicée,

† Méliton d'Héliopolis et Theira,

† Hieronymos de Rodopolis.

VI. **Message du métropolite Méliton d'Héliopolis au Pape Paul VI.**

(7 décembre 1965).

Très Saint Père,

« Celui qui est, qui était et qui vient » (*Apoc.* I, 4), le Seigneur de l'histoire, qui est au-delà de l'histoire et qui la rachète, et qui

retournera dans la gloire pour la réassumer en Lui-même et l'achever, a daigné faire en sorte que nous vivions ce moment sacré. A Lui soit gloire et action de grâces comme au Père et au Saint-Esprit.

Témoins de votre bonne parole et de votre acte de charité, nous, les humbles ambassadeurs de votre frère, l'évêque de Constantinople, et agissant sur son mandat et sur celui de son saint-synode, nous vous annonçons a vous-même ainsi qu'au saint Concile réuni autour de vous, que, en ce même instant, mû par le même esprit et interprêtant le sentiment panorthodoxe de charité et de paix exprimé en la III[e] conférence panorthodoxe de Rhodes, votre frère le patriarche Athénagoras I[er], de la chaire même de saint Jean Chrysostome Père commun de l'Église indivise, et au moment où s'accomplit sa divine liturgie et son anaphore à Jésus, notre commun Seigneur et Rédempteur, liturgie célébrée en l'honneur et en la mémoire de notre Père saint Ambroise votre prédécesseur sur le siège de Milan, enlève de la mémoire et du sein de son Église l'anathème prononcé par le patriarche Michel Cérulaire en l'année 1054.

Et voici que les deux sièges apostoliques de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome qui, selon un jugement connu du Seigneur, avaient lié le passé, délient le présent et ouvrent l'avenir, abrogeant par une déclaration commune et un acte ecclésiastique réciproque, l'anathème, symbole de schisme, qu'ils avaient proféré, et mettent à la place la charité, symbole de leur retrouvaille.

Bien que les différends dans la doctrine, l'ordre canonique et le culte divin demeurent et que ne soit pas encore rétablie la communion sacramentelle, le présupposé fondamental de la solution progressive des différends, c'est-à-dire la charité fraternelle, n'en est pas moins établi officiellement et ecclésiastiquement aujourd'hui entre les deux premiers sièges de l'Occident et de l'Orient.

Sainteté, dans peu de jours nous célébrerons la Noël, la fête par excellence de la charité et de la paix divine.

Vous, le premier évêque de la chrétienté, et le second par le rang, votre frère, l'évêque de Constantinople, à la suite de l'événement sacré de ce jour, pour la première fois après de longs siècles, vous pourrez, d'une seule bouche et d'un seul cœur, vous tourner, cette année, vers les hommes qui, dans l'Église et hors de l'Église, attendent avec angoisse la bienveillance et la paix et, cette fois-ci, non seulement par des vœux et des bonnes paroles, mais par des actes, leur proclamer, avec les anges et à la louange du Prince de la Paix, le message céleste de Noël : « Gloire à Dieu dans les cieux et paix sur la terre aux hommes qu'il aime ».

VII. **Reprise d'un dialogue dans l'Eglise de Suède ?**

A partir de 1957 et surtout après 1958, année où le Synode avait accepté l'admission des femmes au ministère de pasteur, le dialogue à l'intérieur de l'Église de Suède semblait avoir été rendu quasi impossible. Depuis lors le climat est resté très tendu et les oppositions farouches. Or, le samedi 9 octobre paraissait dans le *Svenska Dagbladet*, un interview du Prof. Harald Riesenfeld (Prof. d'Exégèse du N. T. à Uppsala) qui propose ce qu'il appelle un raccourcissement du front (« Frontförkortning ») pour essayer de remettre le dialogue en marche. Ses idées principales sont les suivantes. D'abord il se demande si le problème de l'unité à l'intérieur de l'Église de Suède n'est pas mal posé. Ne voit-on pas la question dans une fausse perspective ? L'œcuménisme en Suède, dit-il, est caractérisé par des positions fermées. Le développement à l'intérieur de cette Église a eu des conséquences importantes et la plus importante, selon lui, est bien la rupture de la synthèse, formé au moment de la Réforme, entre l'héritage catholique et médiéval et l'apport réformateur nouveau. C'est surtout l'admission des femmes aux fonctions de pasteur qui est devenue le grand sujet de discorde, mais ce point, aussi important qu'il soit, n'est pourtant qu'un élément dans un ensemble plus vaste. Que propose maintenant le professeur Riesenfeld pour remédier à cette situation ? En quoi veut-il faire consister son « raccourcissement de front » ? 1) en acceptant la décision du Kyrkomötet de 1958 et en renonçant pour cela à une vue sur le ministère qui ne cadre pas avec cette décision ; 2) en renonçant à tout ce qui dans l'organisation ecclésiastique est basé sur une vue antérieure du ministère, vue qui ne peut plus être défendue maintenant ; 3) en renonçant également à tout ce qui dans la liturgie repose sur cette vue (formules de prière, ornements, signes, préséances hiérarchiques, distinctifs épiscopaux etc.) ; 4) en approfondissant et en se concentrant sur cette partie de l'héritage spirituel sur lequel tous sont d'accord. Comme résultat R. pense que : cela 1) créera un nouveau point de départ pour le dialogue avec les Églises libres dans le pays ; 2) facilitera le contact avec les « sécularisés » ; 3) sera une meilleure base pour le travail œcuménique avec les Églises hors de Suède, en montrant à ces Églises ce en quoi l'Église de Suède est une, et pour lequel elle peut répondre en pleine conscience.

La mise en œuvre de ce raccourcissement demandera évidemment des sacrifices, ce à quoi R. se déclare prêt lui-même pour le bien de l'ensemble. Les réactions ont été immédiates et des réponses et

articles sont publiés un peu partout, mais surtout dans le *Svenska Dagbladet*. Presque tout le monde admire le courage et la magnanimité qu'a montré R., mais pour le reste les réactions sont très variées. Les plus favorables viennent du côté des Églises libres (Sv. Missions verbundet, Baptistsamfund etc.), tandis que celles provenant de l'intérieur de l'Église de Suède sont beaucoup plus critiques. Pratiquement tous se prononcent contre la dichotomie un peu forcée de Riesenfeld.

Pour le Professeur Gustaf Wingren (Lund) le vrai problème ne se trouve pas dans la question de la relation entre ce qui est catholique et réformé dans l'Église mais dans la relation entre Luther et la Bible. C'est ce problème qu'il faudrait discuter entre exégètes et professeurs de la théologie systématique. Le sacrifice doit être fait plutôt sur le plan territorial que sur le plan liturgique en collaboration avec les Églises libres. Selon Olof Herlin, évêque de Visby, les tensions proviennent de la rencontre inévitable mais naturelle du message essentiel et éternel de l'Église avec un monde qui change. Selon Gert Borgenstierna, évêque de Karlstad, l'appel de R. est un signal pour un examen de conscience sur tous les fronts. A. Ahlberg fait remarquer que ce qui est liturgique, l'élément sacramentel, lui semble tellement central dans toute vie chrétienne qu'il ne pense pas qu'on pourrait jamais s'en passer. Bo Giertz, évêque de Göteborg, est négatif sur tous les points. Le Lector Erik Petrén, un des laïcs les plus combattifs de la tendance « Haute-Église » en Suède, ne voit dans ce que dit R. qu'une proposition de désespoir, qui n'avancera le développement œcuménique, ni à l'intérieur, ni à l'extérieur du pays. En fin de compte le « Frontförkortning » lui semble contenir une capitulation de l'Église devant le monde. Le Prof. Bengt Sundkler (Uppsala, histoire de l'Église et des Missions) trouve dans la déclaration de R. trop peu de perspective œcuménique. Pour Olof Hartman, directeur de l'Institut œcuménique de Sigtuna, il s'agit plutôt chez R. d'un changement de front. Il voit dans l'appel de R. une exhortation non pas à la lutte mais plutôt au désarmement pour pouvoir entamer un dialogue fructueux. Selon Thorvald Källstad, recteur de l'École de Théologie méthodiste à Överas, R. aura amorcé la détente théologique entre Uppsala et Lund par une ouverture commune vers les Églises libres. Le Dr. Ragnar Ekström, un des théologiens les plus marquants du « Kyrklig Förnyelse », défend la place de la liturgie dans l'Église de Suède et accentue la mission spéciale de cette Église comme une Église-pont dans le travail œcuménique mondial. Il prône une dispersion

plus grande des adhérents des différentes tendances, lors des nominations aux différentes fonctions dans l'Église de Suède. Il se demande si, derrière la déclaration de R., il n'y aurait pas un changement dans sa vue sur la Bible, conditionné par la situation changée de l'Église. Pour le Dr. Margit Sahlin, la première femme-pasteur (printemps 1960) de l'Église de Suède et directrice de Skta Katharinastiftelse à Österkär, c'est une condition vitale pour l'Église de Suède que de sortir des positions antagonistes dans lesquelles les différents groupes se sont enfermés. Dans sa réponse aux différentes réactions, parue dans *Svenska Dagbladet* du 23 octobre passé, R. fait remarquer que sa vue sur la Bible n'est pas changée, mais que la compréhension de l'Écriture est extrêmement compliquée à cause de la complexité des éléments en cause. Il trouve qu'il faut bien voir que certaines formes d'organisation ecclésiastique et de formulation théologique sont fortement liées à un cadre historique donné et qu'une certaine mise à jour pourra donc être envisagée. La question de l'emploi des ornements sacerdotaux etc. n'était qu'un exemple pour illustrer la nécessité absolue de faire concorder les symboles avec la réalité chrétienne qu'elles doivent manifester. En vue d'un renouvellement et de leur réviviscence, un certain appauvrissement préalable semble s'imposer. Espérons que ce débat prometteur devienne avec le temps un vrai dialogue.

J. B. v. d. H.

VIII. **Dans ou hors de la perspective du schéma XIII : La béatification du P. Charbel Makhlouf.**

Qu'un homme complètement retiré du monde, devenu moine au siècle passé et qui pratiqua la vie érémitique la plus rigoureuse pendant les vingt-trois dernières années de sa vie († 1898) ait été béatifié le 5 décembre entre les deux derniers votes du schéma sur « l'Église dans le monde », est-ce là, comme on l'a écrit en s'interrogeant, « presque un non-sens » ?

Par sa vie en effet le P. Charbel a reproduit d'une manière étonnante, et avec une authenticité absolue, la vie des anciens Pères des déserts d'Orient, qui ont voulu être « hors de ce monde ». Livré aux exercices ascétiques les plus durs, il pratiqua par rapport au monde, qui réclame tant de l'Église d'aujourd'hui, et sur lequel elle se penche avec tant d'amour, le retrait absolu.

Ses vertus pourtant le firent connaître et visiter. Il fut l'émule de ces grands thaumaturges qui, comme le grand saint Antoine et, plus près de nous, le saint russe Séraphim de Sarov, étaient assaillis par les foules qui de tous côtés accouraient vers eux. Après la mort, du P. Charbel, le phénomène classique de la conservation de son corps, entouré de lueurs fluorescentes, auquel les orientaux attachent tant d'importance, puis l'écoulement d'un onguent guérisseur, ont fait venir un nombre incalculable de pèlerins chrétiens et musulmans sur sa tombe à Annaya. C'est là qu'en réalité la véritable béatification s'est produite, dont la cérémonie du 5 décembre à St-Pierre ne fut qu'un lointain écho.

Selon la tradition de l'Église d'Orient, les saints sont glorifiés « non seulement dans leur âme mais aussi dans leur corps. Cette glorification commence pendant leur vie terrestre et, après leur mort, leurs dépouilles corporelles demeurent comme pénétrées de l'esprit qui les a animées. Ce ne sont pas des cadavres mais des corps qui ont commencé à être glorifiés et dont à la résurrection la glorification s'achèvera » (E. BEHR-SIGEL, *Prière et Sainteté dans l'Église russe*, Paris, 1950 p. 32).

Plusieurs orientaux ont fait valoir, à l'occasion du schéma XIII que l'abandon de ce monde pour vivre dès a présent dans « l'autre monde » n'avait pas été assez relevé au Concile, comme une valeur authentique de la vie chrétienne. L'Église dans sa qualité spirituelle, n'est-elle pas plus présente encore à ce monde par les ascètes qui ont tout quitté pour l'amour du Christ et retournent un jour lui apporter la lumière retirée de dessous le boisseau, que par ceux qui y demeurent ?

Durant la même session conciliaire, fut reportée à Jérusalem, puis à la laure qui porte son nom, le corps de saint Sabas, un des grands ascètes du désert palestinien. Et à cette occasion, fut évoquée aussi la valeur œcuménique du monachisme [1].

---

1. Relevons, à propos de Jérusalem et de l'œcuménisme, qu'un institut œcuménique de recherches a été fondé à la demande de Paul VI à Jérusalem. Nous en avons été avertis au moment de donner le bon a tirer, et nous sommes obligés de reporter au prochain fascicule les détails complémentaires de cette importante nouvelle.

Bibliographie

I. DOCTRINE

Otto Eissfeldt. — Einleitung in das Alte Testament. Tubingue, Mohr, 3e éd. 1964 ; in-8, XVI-1129 p.

Cette troisième édition de l'*Introduction* du prof. E. a été moins renouvelée que la seconde (voir *Irén.*, XXX, p. 472). Elle compte toutefois 174 pages en plus. Cette augmentation est due surtout à la mise à jour de la bibliographie. Mais le texte lui-même a subi aussi des modifications. Ainsi la première partie, consacrée au stade pré-littéraire de l'A. T., a été augmentée pour rendre compte de nouvelles trouvailles au cours des fouilles (documents nous renseignant sur les peuples environnant Israël, par ex : actes d'alliances matrimoniales, p. 27) ; au chapitre traitant des sentences prophétiques, l'A. a ajouté un paragraphe consacré à l'examen de l'influence des formules liturgiques sur le langage prophétique (p. 108) ; de même le chapitre sur les poèmes sapientiaux a été notablement développé (pp. 166-170). Dans la seconde partie (la préhistoire littéraire des livres de l'A. T.) et dans la troisième (l'analyse des livres de l'A. T.), les changements sont surtout visibles dans les chapitres consacrés au Pentateuque et à Isaïe. Ainsi le chapitre sur la question deutéronomique se termine par la mention de la thèse de Kline qui attribue le Deutéronome à Moïse ; aux pp. 327 et 401 sont citées les théories de C. Simpton sur le lien entre le Pentateuque et Samuel-Rois. Notons aussi que l'A. concède (contrairement à la seconde édition) que *Jér.* 50, 17-20 contient peut-être un noyau authentique de Jérémie (p. 489). Dans la quatrième partie traitant de l'histoire du Canon et des textes non canoniques, ce sont surtout, comme on pouvait s'y attendre les chapitres consacrés aux textes de Qumrân qui ont été le plus retouchés. Dans la cinquième partie (histoire du texte) l'A. a dû tenir compte surtout des Targums récemment découverts. D. M. V. d. H.

Oscar Cullmann. — Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tnbingue, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965 ; in-8, 328 p., DM 26.

— **Christus und die Zeit.** Die urchristliche Zeit- und Geschichts-Auffassung. Zürick, EVZ-Verlag, 3e éd., 1962 ; in-8, 224 p.

— **La Foi et le Culte de l'Église primitive.** Neuchâtel (Suisse), Éditions Delachaux et Niestlé, 1963 ; in-8, 222 p.

— **Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?** Ibid. 1956, in-12, 85 p.

Luigi Bini S. J. — L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana. Rome, Università Gregoriana, 1961 ; in-8, XIX-316 p.

Jean Frisque. — Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du Salut. Tournai, Casterman, 1960 ; in-8, 279 p.

« *Heil als Geschichte* » se présente comme écrit dans le prolongement de « *Christus und die Zeit* » (1946), dont la 3e édition (1962) commence par une revue des réactions que ce livre a suscitées dans la théologie de l'après-guerre. On s'étonnera quelque peu du ton irrité de l'A. devant la critique qui a été formulée de différents côtés au sujet de l'un ou l'autre aspect de son exégèse du Nouveau Testament. Cela vaut également, et davantage, de son nouveau livre, bien que cette étude ait beaucoup gagné en clarté et précision, grâce sans doute aux critiques émises contre certaines de ses premières formulations. Sa notion de l'histoire du salut apparaît ici bien plus dense que dans la première manière, d'allure assez positiviste et extrinsèque, de *Christus und die Zeit*, où l'histoire du salut était par trop réduite à n'être qu'un déroulement temporel d'événements salvifiques, à gauche et à droite du « Centre », sans beaucoup de considération de transcendance. On tient davantage compte maintenant d'une coordination de la verticalité et de l'horizontalité. En effet, c'est dans cette coordination qu'est donnée toute la tension du « déjà » et du « pas encore achevé » qui ainsi est à la base de tout le Nouveau Testament. C'est dans la démonstration de cette tension, que M. Cullmann voit le « nerf » même de son nouvel ouvrage (p. 155). Il montre entre autres comment cette tension de l'histoire du salut est présente dans la pensée paulinienne et même, et d'une façon spéciale, dans la pensée johannique. Le dialogue futur entre catholiques et protestants doit, d'après l'A., se concentrer sur ce caractère de tension propre à l'Église. Les catholiques estiment que les protestants ne prennent pas assez au sérieux le « déjà » ; par contre, les protestants trouvent que les catholiques dédaignent le « pas encore » (p. 281). A ce propos, dans *Christus und die Zeit*, 3e éd., la note de la p. 137 contient une erreur. Le décret romain en question ne met nullement en doute le retour visible du Christ à la fin des temps. Il déclare seulement qu'on ne peut enseigner prudemment qu'avant le jugement final le Christ règnera encore visiblement sur la terre pendant une certaine période (Cfr *Acta Apost. Sed.*, 1944, no 6, p. 212).

Le volume sur *la Foi et le culte de l'Église primitive* réunit plusieurs travaux d'un grand intérêt pour la discussion autour de la *Heilsgeschichte*. Ils tendent à montrer que — comme l'A. le dit dans la préface — « l'histoire du salut est essentielle pour la foi des premiers chrétiens et qu'elle n'est pas, comme Bultmann et d'autres le prétendent, une forme mythologique à laquelle il faudrait trouver un sens existentialiste pour en relever la signification profonde pour le croyant d'aujourd'hui ». Or, c'est particulièrement dans le culte que sont rendus actuels, toujours à nouveau, les événements décisifs du passé par lesquels Dieu dans le Christ a sauvé le monde, tandis qu'en même temps il s'agit là d'une anticipation du Royaume à venir, qui se manifeste surtout dans la célébration eucharistique (p. 8). Chez S. Paul aussi, comme l'A. le montre dans son dernier livre, la tension de la *Heilsgeschichte* se concrétise en

particulier dans la réalité sacramentelle de l'Église, plus spécialement dans le baptême et l'Eucharistie.

Le petit volume *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?* souligne aussi que la pensée de l'Église primitive est orientée dans le sens de l'histoire du salut et que tout ce qui y est affirmé sur la mort et la vie éternelle dépend entièrement de la foi en un fait réel, en des événements réels qui se déroulent dans le temps (p. 19). « L'anthropologie chrétienne, à la différence de l'anthropologie grecque, est fondée dans l'histoire du salut » (p. 44-45). Ces pages sont fort suggestives ; elles n'ont pas manqué de faire choc dans certains milieux.

Les ouvrages de Luigi Bini et Jean Frisque, deux théologiens catholiques, seront très utiles comme introduction à la pensée cullmannienne. L'un et l'autre montrent le souci de préciser les termes d'un éventuel dialogue critique du point de vue catholique. L'étude du P. Bini, en particulier, expose avec clarté l'enjeu de la discussion entre Cullmann et Bultmann. Jean Frisque, dans la 3e partie de son étude, indique quelques « Orientations majeures d'un dialogue critique » (c'est là le titre de cette partie). L'ouvrage *Heil als Geschichte* va certainement enrichir le débat.

D. T. S.

La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie. (Coll. Recherches bibliques VI), Bruges, Desclée de Brouwer, 1962 ; in-8, 260 p.

Du 28 au 30 août 1961 s'est tenue à Louvain la treizième session des « Journées bibliques », consacrée au thème du messianisme. On trouvera ici la plupart des communications. — L'abbé GRELOT, *Le Messie dans les apocryphes de l'A. T.*, montre l'importance des apocryphes comme sources d'information pour l'exégèse du N. T. Pour H. RIESENFELD (*Le Caractère messianique de la Tentation au Désert*), le récit de la tentation montre, de la part du Christ, le libre choix de la souffrance et de la mort. L'abbé SABBE étudie *La Rédaction du Récit de la Transfiguration* : composition littéraire et contenu thématique, rédaction propre à chaque évangéliste, place du récit dans l'ensemble de la rédaction évangélique. En dehors de l'épître aux Hébreux, peut-on parler d'un *messianisme sacerdotal dans les Écrits du N. T.* ou dans la conscience de Jésus ? Mgr COPPENS donne à cette question une réponse plutôt négative. Le R.P. VAN IERSEL, dans une contribution intitulée : *Fils de Dieu et Fils de David* étudie l'emploi du titre « fils de David » pendant la vie du Christ et à l'époque de la communauté primitive. Sous le titre *Messie, Logos et Fils de l'Homme* le P. BRAUN étudie la rencontre de la tradition historico-prophétique et de la tradition sapientiale dans la venue du Christ selon le quatrième évangile. A. FEUILLET (*Le Triomphe du Fils de l'Homme d'après la Déclaration du Christ aux Sanhédrites*) défend l'authenticité de Mc XIV, 62 par. et en propose une interprétation assez nouvelle. Le R. P. RIGAUX (*La seconde Venue de Jésus*), étudie quelques problèmes centraux de la discussion autour de l'eschatologie néo-testamentaire. Le R. P. QUECKE (*L'Évangile de Thomas, État des Recherches*), pose la question des relations entre l'Évangile de Thomas et les évangiles synoptiques. Le R.P. LELOIR scrute la question du *Diatessaron de Tatien et son Commentaire par Ephrem* ; il a d'ailleurs édité et traduit un ma-

nuscrit contenant une version arménienne de ce commentaire et un autre contenant le texte syriaque. — L'avant-propos donne un résumé de chaque communication (y compris celles qui n'ont pas été publiées ici) ; ces résumés sont dus au chan. Massaux, président des « XIII[es] Journées ».

D. M. V. d. H.

Ernst Staehelin. — Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Bâle, Verlag Friedrich Reinhardt, 1957-1964 ; tt. IV, V, VI et VII, in-8 ; X-508 + IX-531 + IX-539 + VI-626 p.

Les trois premiers volumes de cet ouvrage sur la prédication du Royaume de Dieu à travers les siècles ont été recensés dans *Irénikon* XXIX (1956), p. 343. Au lieu des quatre volumes prévus, en voilà maintenant sept. Le vol. VII complète l'ensemble par les témoignages des derniers cent ans, avec des noms qui nous sont aujourd'hui très familiers (Soloviev, Berdjaev, Rahner, Congar, Blumhardt, Ragaz, Bultmann, Barth, Brunner, Bavinck, Monod, Dodd, Niebuhr, et beaucoup d'autres). Le chap. 68 contient quelques textes des grandes conférences œcuméniques, y compris celle de New Delhi. Au chap. 69 l'A. donne en 56 petits paragraphes son propre témoignage sur le Royaume de Dieu ; c'est une belle synthèse du message biblique à ce sujet. Les TT. IV, V et VI vont de la moitié du XVI[e] siècle à la moitié du XIX[e], d'Érasme à Kierkegaard. Il s'agit donc dans tout cet ouvrage d'un nombre considérable de témoignages provenant de toutes les confessions, d'une suite impressionnante de textes, sans autre méthode que la succession chronologique et sans autre explication que quelques informations biographiques sur leurs auteurs respectifs. Cette vaste documentation constitue un ensemble très varié, assez déconcertant certes dans ses divergences, mais elle montre bien comment à travers tous les siècles le thème du Royaume de Dieu a sans cesse préoccupé la pensée chrétienne. C'est exactement ce que l'A. avait à cœnr de rendre manifeste par la courageuse entreprise à laquelle cet historien du dogme à l'Université de Bâle a donné son attention et ses efforts durant une quinzaine d'années. Le but poursuivi n'était pas seulement académique. Par son ouvrage il espère pouvoir soutenir et stimuler chez les chrétiens contemporains et futurs le désir et la recherche du Royaume de Dieu, dans la continuité de la chrétienté des temps passés (cfr Préface du t. VII). De tout cœur nous souhaitons que son travail puisse avoir cet effet salutaire.

D. T. S.

Aemilius Michiels, O. F. M. — Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu de praescriptione haereticorum (Coll. « Instrumenta Patristica », I). Steenbrugge-La Haye, 1959 ; in-8, 150 p.

Cet ouvrage avait été annoncé en 1949 en même temps qu'un appel à des collaborations pour mettre sur pied des concordances des différents traités de Tertullien, comme l'ont fait Borleffs, Thierry et Waszink, en vue d'un *Lexicon Tertullianeum* (v. « Sacris Erudiri » II (1949), p. 383-386). Il ne semble pas que cet appel ait eu une forte résonnance. Il faut donc insister. Les écrits de Tertullien sont dans une situation favorable

pour un lexique, tant à cause des éditions critiques qu'à cause de leur latinité et de leur intérêt historique. L'*Index*, que nous présentons ici, donne, outre la référence, le cas ou la forme dans laquelle le mot se présente. Les références renvoient à l'édition de R. F. Refoulé (*Corpus Christianorum*, Ser. lat., I. Turnhout 1954). A cet *Index verborum* (p. 1-95) l'A. ajoute un essai de lexicographie sur les prépositions chez Tertullien (p. 97-147). D. A. T.

P. Merendino. — Osterbriefe des Apa Athanasios, aus dem Koptischen übersetzt und erläutert. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1965 ; in-8, 147 p., 12,80 DM.

Mgr Lebon a édité en 1955 le texte copte des lettres festales et pastorales de S. Athanase dans le C. S. C. O. (vol. 150) avec une traduction française (vol. 151). Ce sont les 17 lettres festales qu'on peut lire ici en traduction allemande. Il aurait été bon d'y ajouter les lettres festales qui manquent dans le dossier copte et qui ont été conservées en syriaque (éd. Cureton, *The festal letters of Athanasius*, Londres 1848). Il n'existe en effet de ces dernières aucune bonne traduction. D. A. T.

Torgny Behlin. — Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis. (Coll. « Uppsala Universitets Årsskrift », 1957, 7). Uppsala, Lundequistska Bokhandeln ; Wiesbaden, Harrassowitz 1957 ; in-8, 110 p.

Les jugements contraires, qui ont été prononcés sur la doctrine de Pélage, ont amené T. B. à reconsidérer la question. Il pouvait le faire à partir du *Commentaire sur les épîtres de S. Paul*, qui existe dans un texte nettement meilleur depuis l'édition de *Souter* (*Texts and Studies*, IX) en 1926. Il a cru pouvoir se limiter à ce commentaire non encore chargé de polémique. Il a constaté d'abord le caractère anti-arien et anti-manichéen de la doctrine de Pélage, puis il a analysé la notion de grâce. Il y a une dialectique dans la volonté humaine, selon qu'on la considère comme création bonne et *possibilitas ad bonum* ou comme quelque chose de proprement humain, une *possibilitas peccandi*. A cela correspondent une grâce de création et un *auxilium*. Cette dialectique se prolonge d'une part dans une grâce de révélation, qui rend présent et conscient à l'homme la *possibilitas ad bonum* que sa nature a toujours eue et d'autre part la grâce de pardon (ou du baptême), qui guérit la *consuetudo mali*. C'est l'exposé des pages 1 à 45. Dans une seconde partie l'A. recherche les sources immédiates de la doctrine de Pélage (pp. 46 à 103). Le plus neuf dans cette recherche est sans doute que Pélage aurait pris éventuellement la substance de sa dialectique anti-manichéenne dans le *De libero arbitrio* du jeune Augustin. La présentation de T. B. ne manque pas d'attrait, puisqu'elle montre une structure de pensée sous-jacente, qui explique le fonctionnement des éléments opposés en même temps que les jugements contraires qu'on a pu émettre au cours des temps. Mais voici quelques limites : d'abord l'examen porte quasi exclusivement sur le *Commentaire des épîtres*. Cette limitation ne semble pas nécessaire dans la mesure où le *Commentaire* ne s'oppose pas aux autres œuvres. En second lieu, on serait curieux de voir aussi le fonctionnement par rapport aux

notions connexes. Enfin il nous a semblé que le système proposé ne possède pas une cohérence interne parfaite. Ce n'est pas une preuve de faux. Mais il faudrait en chercher les raisons. T. B. n'est pas de ceux qui disent tout à propos de tout, mais il a le sens de la recherche. Son ouvrage est méthodique et nouveau. Il n'est pas à négliger dans l'étude de Pélage.
D. A. T.

A. van Heck. — Gregorii Nysseni de pauperibus amandis orationes duo (Thèse). Leyde, Brill, 1964 ; XXVIII-152 p. avec deux planches bistres.

Ces deux homélies n'ont guère joué de rôle dans les grandes études patristiqnes sur Grégoire de Nysse parues depuis la guerre. De facture morale, elles n'ont ni l'originalité, ni l'envol mystique, ni la profondeur théologique des écrits dogmatiques. Reste à voir comment cette pastorale s'insère dans la pensée de Grégoire, en forme un complément ou en montre les limites. N'y a-t-il pas ici l'ébauche d'une doctrine sociale ? — L'édition critique des œuvres de Grégoire de Nysse, l'*editio Leidensis* de feu W. Jaeger et de ses collaborateurs, est très appréciée dans le monde savant. C'est encore du vivant de W. Jaeger que M. A. van Heck a été appelé à collaborer à cette grande édition. — Nous avons devant nous, outre le texte des homélies avec apparat critique (p. 1-37) et introduction, (p. IX-XXIV) un commentaire assez développé, tendant à préciser le sens de certains mots ou de certains passages (p. 41-133), un *index verborum* très complet, je crois même exhaustif pour ce qui concerne les substantifs, adjectifs et verbes, sauf εἰμί etc... (ce qu'on aurait voulu apprendre dans l'introduction), enfin un index des passages des autres ouvrages de Grégoire, cités au cours du commentaire. — Arrêtons-nous un moment à la première homélie, connue jusqu'à présent par l'édition de Sirmond (= Migne, P. G. 46, 453-469). Sirmond a établi son texte à l'aide d'une copie de la Vaticane et de quelques manuscrits de Vienne. Comme ces manuscrits sont perdus, à l'exception du *Vindobonensis theologicus graecus 239*, l'édition de Sirmond — v (= vulgate) est un témoin indépendant, quoique contaminé. Or, l'apparat critique ne permet pas de connaître la leçon de v dans un certain nombre de cas, p. ex. : 3,21 ; 4,21 ; 5,11-12 ; 6,11 ; 7,7 ; 7,26 ; 8,8 ; 8,10 ; 9,1 ; 9,4 ; 9,23 ; 10,7 ; 10,12 ; 10,21 ; 12,13 ; 13,9 ; 14,23 ; 15,8 ; 15,17 ; 16,11 ; 17,2 ; 17,20. D'autre part le *Vindobon. theol. gr. 239*, dont il est fait mention dans l'introduction (p. XV) ne figure jamais dans l'apparat ni dans le stemma (p. XIV). Enfin l'introduction nous dit du *Laurentianus graecus VII,26* : « *codicem quidem ipsum neque inspicere potui, neque mihi praesto fuerunt phototypiae...* » (p. XI) ; l'A. avoue très sérieusement s'être fié à « *collationem jam a viro docto, cujus nomen nescio, diligenter factam...* » (p. XI). Alors ne sachant auquel des deux groupes le rattacher (« *nescio utrum familiae SZA an familiae PKV cognatior sit* » (p. XI), il a décidé « *rebus mature perpensis* » de le placer comme témoin indépendant dans un stemma tripartite. Dès lors, toute leçon commune du *Laurentianus* avec un témoin du groupe SZA ou du groupe PKV devrait être considérée pour remonter à l'archétype. Il aurait été important de constater les

fautes communes du *Laurentianus* avec le groupe PKV, comme p. ex. dans 7,18 ; 8,19 ; 10,22 ; 11,4 ; 13,6 ; 17,20. — J'aurais laissé la leçon προσῆκεν (5,23) bien attestée par les manuscrits, au lieu de προσήκει v. *Liddell and Scott*, s. v. II, 2, b. J'aurais aussi préféré la leçon de SZ(A) dans 13,24, cfr 14,8. Notons enfin quelques fautes d'accent : γεωργουσῇ (5,13) dans le texte et dans l'apparat, γεωργοῦσῃ dans le commentaire du même passage ; εἰσαγάγετω (7,17) ; πενήτος (8,19) dans l'apparat.

D. A. T.

Walther Völker. — Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, Steiner, 1965 ; in-8, 506 p.

Lars Thunberg. — Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, C. W. K. Gleerup ; in-8, 500 p.

Il y a quelques mois seulement (*Irénikon*, t. XXXVIII, 1965, 3, p. 392) nous annoncions la parution d'une étude de W. Völker sur saint Maxime le Confesseur. Aboutissement et point de convergence de toute la pensée patristique grecque, S. Maxime est en même temps le point de départ des développements ultérieurs de la théologie et de la mystique byzantines. Ce volume achève donc la série des monographies que l'A. a consacrée à la spiritualité des Pères grecs, et dont l'éloge n'est plus à faire. Nous espérons qu'il continuera ses recherches avec une étude sur S. Syméon le Nouveau Théologien, comme il le laisse entrevoir dans la préface. Maxime est un auteur difficile, et par les multiples influences qu'il a subies, et par l'originalité de sa pensée nuancée. Il a butiné partout, mais son miel a un goût très personnel. On avait mis en évidence durant les dernières décades ce que le Confesseur devait à Origène, à S. Grégoire de Nysse, à Évagre et au pseudo-Denys. En fait il ne s'agissait que d'investigations, limitées à quelques domaines partiels de sa doctrine. Cet ouvrage a l'immense mérite de combler cette lacune de notre connaissance des influences subies par Maxime et des transformations qu'il a opérées dans ce qui ne lui semblait point conforme à la doctrine chrétienne. La dépendance cependant du Confesseur par rapport à S. Grégoire de Nazianze mériterait plus que quelques remarques occasionnelles. Nous estimons qu'elle a été aussi décisive que l'empreinte laissée par S. Grégoire de Nysse. Quelques coquilles dans les citations des articles de J. Heintjes nuisent à l'exactitude habituelle des références (ainsi p. 28, n. 2 où il faut lire « hem » à la place de « him », et « zo » à la place de « so » ; à la page 483, n. 3 il faut lire « eenvoudigheid » à la place de « envoudigheid »). — C'était presque nne gageure d'entreprendre une étude de l'ensemble de l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur. M. Thunberg l'a menée à bon terme et nous nous en félicitons. Une grande partie des ouvrages et articles plus anciens sur S. Maxime voyaient en lui le défenseur de la foi chalcédonienne et l'ennemi du monothélisme. Les études plus récentes se plaisaient à relever les aspects mystiques de son enseignement et à voir en lui davantage le moine et le spirituel. Plus en profondeur selon Thunberg c'est la vision du Christ, Dieu et Homme, Logos Créateur et Médiateur, qui constitue le centre unifiant de sa pensée anthropologique en général, de ses exposés de points psychologiques particuliers, et de sa spiritualité

de la sanctification et de la déification de l'homme. Cette conclusion se dégage d'une étude de la théologie, de la spiritualité et de la cosmologie du Confesseur, faite à la lumière de sa compréhension de l'homme. Cette anthropologie christocentrique est considérée par l'A. comme le noyau central de la théologie maximienne, mais elle ne cesse pas pour autant d'être le fruit de la méditation par le Confesseur des dogmes christologiques de Chalcédoine et de Constantinople (553). Des index très complets font en même temps de cette étude un instrument de travail indispensable. Cet ouvrage excelle par la clarté de ses exposés — qualité rare mais très appréciable — et fait honneur aux études patristiques en Suède.

D. M. V. P.

Le Typicon de la Grande Église. (Coll. Orientalia Christiana Analecta 165 et 166). Tome I : Le Cycle des douze mois ; Tome II : Le Cycle des fêtes mobiles. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par Juan Mateos S. J. Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1962 et 1963 ; in-8,

L'A., qui est sans doute un des meilleurs connaisseurs des liturgies orientales et un pionnier de l'histoire de l'office cathédral, nous donne dans ces volumes l'édition du ms. 40 du monastère de la Sainte-Croix de Jérusalem (sigle H), dont A. Dimitrievskij n'avait publié qu'une petite partie (Opisania... III, Typika). Dans l'introduction, J. M. donne une description des mss. et précise l'origine de P et H, les seuls complets ; le premier (Cod. 266 de Patmos) viendrait d'un monastère en dehors de Constantinople, le second aurait été écrit dans la Capitale. Quant à la datation de P, l'A. expose l'opinion de Baumstark, qui y voyait un témoin de la liturgie constantinopolitaine d'avant l'influence palestinienne qu'il datait du Xe siècle ; en plus l'absence de la fête de l'Orthodoxie l'avait amené à dater ce ms. d'avant 843 et à donner une date différente à la deuxième partie, dont le synaxaire aurait eu deux sources. L'A. trouve cette thèse trop fragile et se rallie à l'opinion du P. Delehaye qui proposait comme date la fin du IXe siècle ou le début du Xe ; l'influence palestinienne se serait exercée d'abord seulement sur les monastères ainsi que le montrent encore le ms. D du XII. s. qui juxtapose encore les deux usages et Syméon de Thessalonique, qui attribue la décadence du rite de la Grande Église à l'invasion de Constantinople par les Latins et au nombre très élevé de chantres exigé par ce rite. L'autre ms., plus facile à dater grâce aux Patriarches et aux Empereurs qu'il mentionne, aurait été écrit entre 950 et 959. A la fin de l'introduction l'A. donne des schémas liturgiques des offices de la Grande Église. Pour l'édition du texte grec, il reproduit le ms. H en omettant les notices hagiographiques et les annexes non liturgiques. Dans un premier apparat il indique les citations bibliques et dans un deuxième les variantes des mss (verbales pour le texte des tropaires, seulement matérielles pour le reste). On sera très reconnaissant à l'auteur pour la traduction française qu'il donne en face du texte grec, de même que pour les notes précieuses qui l'accompagnent sous un troisième apparat qui compare le sanctoral de H avec les autres mss. Cette traduction rendra un grand service, les rubriques étant parfois très énigmatiques. L'A. lui-même en a précisé

les passages relatifs à l'exécution du tropaire de vêpres (*Or. Chr. Per.* 1965, p. 118 note 46). Le deuxième tome contient les index : biblique, hagiologique, topographique, des tropaires et un index liturgique qui explique les termes d'une façon très claire et exhaustive. Tous connaissent l'importance de l'étude de l'office cathédral ancien pour la réforme actuelle de l'office. Cette édition nous en donne un des témoins les plus représentatifs et les plus vénérables. L'examen des autres rites en sera facilité par la comparaison avec ce document. D. A. D.

Panagiotis N. Trempelas. — *Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς.* (*Σύμβολαι εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας*). Athènes, Apostoliki Diakonia, 1961 ; in-8, 12-388 p.

Présenter aux étudiants des Facultés de Théologie un manuel d'histoire de la liturgie, qui sépare résolument cette science des compléments à la théologie pratique, tel est le but du savant liturgiste grec, dont *Irénikon* XV (1938) p. 99 a présenté une des grandes œuvres *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι.* S'appuyant sur les résultats des chercheurs occidentaux, l'A. analyse d'abord l'euchologe de Sérapion, les anaphores égyptiennes des milieux alexandrins et coptes, les différents formulaires de l'Église syrienne d'Antioche jusqu'au type syrochaldéen du Malabar, ainsi que le rituel baptismal, les ordinations et l'ordonnance de l'office. La seconde partie, beaucoup plus brève, est consacrée à la liturgie de Byzance, les offices divins, les fêtes et les jeûnes. Un dernier chapitre analyse sommairement le type liturgique arménien. Un ample *index nominum et rerum* clôture l'ouvrage. D. T. H.

Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria. Vol. I. Prophetologium. Fasc. 5, Ed. Carsten Hoeg et Günther Zuntz. Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1962 ; in-4, 85 p. Cour. d. 20.

L'édition du prophetologion grec, commencée en 1939, en est arrivée au fascicule 5 : celui-ci contient les prophéties du Samedi-Saint et les indications pour les Offices du jour de Pâques. Il est édité selon les mêmes critères que les 4 fascicules précédents avec 3 *apparatus critici* (notes marginales, texte et neumes), (cfr *Irénikon*, 1951, p. 139-140 ; 1954, p. 504 ; 1960, p. 250). L'éditeur a étendu son enquête à un certain nombre de manuscrits du couvent du Mont Sinaï, parmi les plus anciens, dotés de notation ecphonétique. En ce qui concerne le texte, le contenu des quinze prophéties du Grand Samedi est le même dans tous les mss, sauf des variations assez notables dans la manière de terminer le cantique des trois jeunes gens de Babylone et dans les rubriques qui règlent l'exécution du chant du cantique final de Daniel, III. Les rubriques qui se rapportent à l'office du jour de Pâques, relevées dans 3 mss des Xe et XIe siècles manifestent certaines particularités : ainsi le tropaire : « *Σήμερον σωτηρία τοῦ κόσμου· ᾄσωμεν τῷ ἀναστάντι* » est chanté après le psaume 50 de l'Orthros et après le kontakion de la Liturgie pascale, alors qu'il est chanté à la fin de l'Orthros dominical d'après l'usage moderne. L'Évangile de la Liturgie de Pâques est chanté d'abord en latin par le diacre, avant que le patriarche le chante en grec, ce qui correspond

aux indications du *Typicon* de la Grande Église (cfr Mateos II, p. 77). Les neumes du chant ecphonétique sont empruntés à 3 mss, respectivement de la tradition de Constantinople, de S. Sabas et du Monastère du Sinaï, les variantes des autres mss étant mises dans l'*apparatus criticus*. Dans l'ensemble des manuscrits, G. Z. reconnaît deux écoles de chant ecphonétique différentes : l'école du Sinaï et celle de Constantinople. De même pour le texte, il semble de plus en plus probable que, dans les livres liturgiques byzantins on ait à faire à deux lignées différentes, issues l'une et l'autre d'une source commune : l'usage hiérosolymitain : la lignée sinaïtico-italique et celle de Constantinople, la première représentant peut-être une tradition plus ancienne. Relevons en passant une erreur typographique dans la préface : à la page 421, 1er alinéa, il faut lire « lectionibus eximiis L 41 g » et non 41 *f*. D. S. D. V.

S. S. Mokranjac. — Srpsko narodno crkveno pojanje. I. Osmoglasnik. 3e édition. Beograd, 1964 ; in-4, 12-286 p.

L'Oktoikh de l'Église orthodoxe serbe, en notation moderne, avait été édité par le professeur S. Mokranjac en 1908. Ce travail représentait le résultat de longues années d'étude et de recherches sur le chant liturgique en usage dans les églises serbes, qui étaient loin de suivre partout une tradition uniforme. Après une réédition faite en 1922, l'ouvrage de S. Mokranjac ne fut plus réédité jusqu'à ce que, en 1964, son fils et héritier autorisât le St-Synode de l'Église serbe à en faire une nouvelle édition, réalisée par photocopie de la deuxième. Édition claire et soignée, qui rendra d'excellents services aux chantres d'église. D. S. D. V.

Carl-Gustav Andrén. — Konfirmationen i Sverige under medeltid och reformationstid. Lund, Gleerup, 1957 ; in-8, 316 p.
Ulf Björkman. — Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv. Ibid., 1957 ; in-8, 388 p.

Ces deux premiers ouvrages de la collection *Bibliotheca Theologiae Practicae* de l'université de Lund comprennent des études sur l'histoire liturgique de la Suède. La thèse doctorale de M. Andrén traite du sacrement de la confirmation durant le moyen âge jusqu'à son abolition par la Réforme. Après avoir exposé les sources suédoises se référant à la confirmation, l'A. en montre la place dans la piété du moyen âge. Les chapitres 3 et 4 de l'ouvrage exposent le privilège de l'évêque comme ministre ordinaire de ce sacrement, ainsi que la « tension » entre les conditions requises de la part de l'homme et le don de grâce transmis dans l'administration de la confirmation. Le dernier chapitre nous montre enfin la critique que ce sacrement a subie de la part des Réformateurs.

M. Björkman se propose dans sa thèse de montrer la liturgie de la Semaine Sainte telle qu'elle a été célébrée en Suède jusqu'à la Réforme, en la plaçant dans le contexte liturgique général. Les sources sur lesquelles l'A. se base dans sa recherche sont les missels, bréviaires et ordinaires suédois, de même que les livres de piété employés en Suède à cette époque. Par leur riche documentation en textes liturgiques utilisés en Suède (spécialement au fameux monastère de Vadstena), ces deux ouvrages

sont d'un grand intérêt surtout pour les spécialistes de la liturgie latine du moyen âge. Le premier livre comporte un long résumé en anglais, le second en allemand, ce qui facilitera beaucoup leur consultation.

D. Bf. M.

K. Lanckorońska. — Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland. (Or. Christ. An. 161). Rome, Inst. Or. 1961 ; VIII-194 p.

L'existence d'un rite romano-slave dans l'antiquité chrétienne en Pologne doit presque être accepté selon la conséquence logique des faits, et il semblerait impossible d'affirmer le contraire sans soulever la contradiction. A partir de cette constatation, la présente étude traite la question de l'organisation ecclésiastique du rite slave et de son rapport au rite romain, principalement aux Xe et XIe s. La *Vita Methodii*, chap. 11, où l'on parle d'un prince de la Vistule que Méthode cherche à convertir, pousse l'A. à admettre qu'indépendamment de Méthode et de ses disciples, le fondement du christianisme fut posé en Petite Pologne, qui à l'époque faisait partie du royaume de la grande Moravie, ne connut pas l'invasion magyare et continua ainsi la métropole slave de Grande Moravie après sa chute (907), avec Cracovie pour centre et très probablement Gorazd comme archevêque. La remarque du *Gallus anonymus* selon laquelle la Pologne avait au XIe s. deux sièges métropolitains est ainsi interprétée : le deuxième était à Cracovie de rite romano-slave. Devant le manque presque complet de sources sûres — le silence du Gallus et d'autres est considéré comme tendancieux, aussi s'appuie-t-on souvent sur Jan Dlugoz (XVe s.), l'A. prend en considération, outre des listes épiscopales fragmentaires et des calendriers, les données de l'archéologie chrétienne en Pologne. Mais si elle utilise les anciennes dédicaces d'églises de Wawel comme S. Salvator, S. Marie, Michel, Georges, Géréon (cfr Cologne) dans le sens de sa thèse, il faut remarquer qu'il s'agit de patronages latins occidentaux (Royaume franc). On ne peut en tout cas pas déterminer si la conception romaine d'un territoire diocésain bien délimité existait en Pologne aux Xe et XIe s. ; cependant l'A. étudie les délicates et combien énigmatiques questions des limites territoriales des archidiaconats de Pologne au moyen âge, et propose de voir en quelques-uns les sièges épiscopaux de rite slave (Wislica, Sandomir) ; d'autre part, elle tente de prouver l'existence du rite slave en Masowie. Elle rattache également les débuts du monachisme à la tradition grecque. Dans les versions divergentes de la fondation des abbayes bénédictines de Tyniec, Wislica et de la S. Croix à la Lysa Gora, elle voit une fluctuation entre l'introduction des rites romains ou slaves. On remarquera spécialement la signification que l'A. (contrairement à l'historiographie polonaise) donne à la « réaction païenne » (1034-1038). Une analyse soigneuse des mesures prises par l'empereur et le pape pour favoriser l'avènement de Casimir (1038), montre que ces mesures devaient conduire à la latinisation, alors que la « réaction païenne » était une réaction slave. On consentira à la logique des conclusions, en regrettant que les sources trop rares laissent beaucoup de questions ouvertes. J. B.

Mauricius Gordillo. — Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio Historica. T. I (Orientalia Christiana Analecta, 158). Roma, Institut Pontifical Oriental, 1960 ; in-8, 428 p.

Peu avant sa mort, le P. Gordillo venait d'offrir le fruit de son long enseignement à l'Institut oriental à Rome : ce volume d'histoire de la théologie orientale depuis les débuts du nestorianisme jusqu'à la chute de Constantinople (431-1453). L'époque qui va de cette date à nos jours devait être l'objet d'un second volume ; nous ignorons s'il a paru entretemps. Après un chapitre sur la nature et le caractère de la théologie orientale, les chapitres II-IX divisent le sujet par étapes, d'après les principaux faits historiques. II : Nestorianisme monophysisme, et théologie byzantine de cette époque (Ve-VIIe s.) ; III : Théologie orientale du VIIe siècle au premier patriarcat de Photius ; IV : Photius, sa théologie et ses adversaires en Occident (IXe s.) ; V : Théologie orientale de Photius à 1054 ; VI : De 1054 au sac de Constantinople par les Croisés (1203) ; VII : Le XIIIe siècle avec le concile de Lyon ; VIII : Jusqu'au concile de Florence ; IX : Du concile de Florence à la chute de Constantinople. Trois *index* terminent l'ouvrage : *rerum, onomasticus, auctorum et operum.* — Dans sa préface, l'A. nous avertit que pour les publications occidentales il ne mentionnera que les plus récentes ; pour les orientales, au contraire, il en signale aussi de plus anciennes. En effet, on trouve un nombre considérable de titres bibliographiques en grec et en russe. Signalons, parmi quelques erreurs de transcription : p. 323 et index, lire : Moraïtes, au lieu de Moraïtos ; p. 47 et index, Stauridis devrait être selon la transcription graphique, suivie par l'A., Staurides (la transcription phonétique donnerait : Stavridis). — Avouons sincèrement que l'optique du livre est très supérieure à celle du *Compendium theologiae orientalis*, parce que non coulée dans les cadres dogmatiques occidentaux. C'est pourquoi ce livre pourra remplir le but voulu par l'A. lui-même, lorsqu'il parle de l'*indoles irenica* qu'il s'est proposée. Bref, cet ouvrage, écrit en un latin soigné, sera très utile aux professeurs de théologie orientale. D. V. J.

Clemens Pujol. — De Religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris. Rome, Pont. Instit. Orientalium Studiorum, 1957 ; in-XIX et 590 p.

Cet ouvrage avait déjà été signalé dans *Irénikon* peu après sa parution (cfr 1957, p. 215). Il est un commentaire du *De Religiosis* du code de droit canonique, dont le texte avait été promulgué en 1952, à l'nsage des Eglises orientales unies. Cette codification (spécialement le *De Personis*, paru en 1957) ayant causé beaucoup de trouble, un des premiers actes de Jean XXIII fut d'en déclarer la refonte (annoncée en même temps que le Concile). Depuis lors, le Concile a promulgué le Décret *De Ecclesiis orientalibus*, où des choses neuves ont été décrétées. L'ouvrage présent néanmoins, écrit par un excellent canoniste, conservera toute sa valeur. Tout d'abord comme témoignage des tendances d'interprétation du code en ce temps-là, ensuite par beaucoup de textes qu'on peut difficilement trouver ailleurs. La revision du droit canonique occidental pourra également en tirer son profit, plusieurs points de la législation conciliaire

concernant les religieux ayant mis l'accent sur la vie monastique, voire sur l'érémitisme, dont la tradition orientale est toujours restée imprégnée. On voudra bien se reporter pour le reste à ce qui a été dit dans *Irénikon* à l'endroit cité. D. O. R.

Vladimir Lossky. — Vision de Dieu. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé. Coll. Bibliothèque Orthodoxe, 1962 ; in-8, 143 p.

Id. — Schau Gottes. Zürich, EVZ-Verlag. Coll. Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche, 1964 ; in-8, 133 p.

Ces pages, parues également en allemand et en français, constituant un cours sur la « Vision de Dieu » que le professeur Lossky (1903-1958) donna à l'École pratique des Hautes Études de la Sorbonne en 1945-1946, se présentent avant tout comme une introduction patristique au « palamisme ». On y expose comment la spiritualité orthodoxe s'est opposée aussi bien à la gnose intellectuelle de la mystique origéniste d'Évagre qu'à la perception sensible de la nature divine des messaliens. Cherchant à dépasser ce dualisme de l'intelligible et du sensible, elle a plutôt tendu vers une vision de Dieu qui engage l'homme entier sur la voie de la déification. La doctrine des énergies, amorcée dans la discussion contre Eunome par saint Basile et saint Grégoire de Nysse, développée par Denys comme une notion dynamique des attributs divins, renforcée par l'énergétisme christologique de Maxime le Confesseur et de Jean Damascène, a servi de base doctrinale aux théologiens byzantins du XIVe siècle qui ont défendu la possibilité d'une communion immédiate avec Dieu, tout en niant la gnose de l'essence divine. L'A. dit que Petau et tous les critiques occidentaux qui l'ont suivi jusqu'à nos jours — jugeant la théologie byzantine en partant des notions propres à la scolastique latine — ont voulu voir une limitation, un amoindrissement de la vision de Dieu, là où il y avait, au contraire, un maximalisme chrétien, une vraie communion de l'homme total avec Dieu se faisant totalement présent (p. 138). Cette étude est fort éclairante et nous faisons volontiers nôtres les paroles du professeur Jean Meyendorff dans sa préface à cet ouvrage : « Comme historien de la pensée et comme théologien, Lossky invite ici au dialogue qui aille vraiment au fond des choses et recherche la vérité qui unit et qui libère, qui n'est ni byzantine, ni latine, mais dont l'unique source est ' l'Esprit de vérité qui procède du Père ' ». D. T. S.

Hans Urs von Balthasar. — La Gloire et la Croix. (Coll. « Théologie », 61). Paris, Aubier, 1964 ; in-8, 587 p.

Comme l'indique le sous-titre, cet ouvrage s'occupe des « aspects esthétiques de la révélation » et de la mise en valeur des richesses de la pensée des Pères grecs. L'A. a publié précédemment des études sur les Pères grecs du IVe siècle et deux livres la « Mystagogie » (cfr *Irén.*, 1936, p. 46) et la « Liturgie Cosmique » (*Ibid.*, 1953, p. 205) qui renferment un exposé et une critique de la vision du monde du pseudo-Denys, envisageant une hiérarchie descendante des êtres et non ascendante, par des synthèses qui l'élèvent successivement jusqu'à l'unité de Dieu. L'ouvrage « La Gloire et la Croix » reprend le même sujet et sera la première partie

d'une trilogie développant la théologie chrétienne à la lumière du troisième transcendantal, et complétera la considération du vrai et du bien par celle du beau (Intr. p. II). Ce premier volume contient des travaux d'approche du sujet et soulève la question de la connaissance théologique. Le second sera une confrontation dans la théologie dogmatique de la beauté et de la révélation. Le troisième sera une confrontation de l'esthétique philosophique et théologique. Il est impossible de résumer cet ouvrage, qui n'est pas un traité mais une suite de réflexions philosophiques et théologiques, qne l'original allemand en 1961 intitulait : *Gloire et théologie esthétique.* D. T. B.

Hugo Rahner. — Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg, Otto Müller Verlag, 1964 ; in-8, 576 p.

Depuis trente ans, le P. Hugo Rahner s'est consacré à des recherches patristiques en publiant des études qui exposent la théologie des Pères concernant l'Église dans toute la variété et richesse des symboles dont ils savaient faire un usage si suggestif et éclairant. Quatre grandes images fondamentales sont ici envisagées : l'Église comme sein maternel de la vie du Christ sur terre (la doctrine patristique de la naissance du Christ au cœur de l'Église et des fidèles, avec un examen des sources d'Eckhart à ce sujet) ; l'Église comme *mysterium lunae* ; l'Église comme source des eaux vives ; l'Église comme le navire de salut, qui grâce à la croix (*antenna crucis*) s'avance vers la rive de la vie éternelle. Cette dernière partie est particulièrement dense, comprenant les pages 240 à 564. Dans sa préface l'A. écrit que « le monde des images symboliques concernant l'Église, tel que la théologie du premier millénaire nous l'a conservé, pourrait renouveler notre réflexion dogmatique de l'Église, réflexion devenue en large mesure si stérile » (p. 8). On sait que la Constitution *Lumen Gentium* sur l'Église attache une grande importance à ce symbolisme (cfr n° 6). Cet ouvrage pourra aider à revaloriser ce domaine trop longtemps resté inexploré. D. T. S.

O. Casel. — Le mystère du Culte dans le Christianisme. Richesse du Mystère du Christ. Traduit de l'allemand par Dom J. Hild et A. Liefooghe. (Coll. Lex Orandi, 38). Paris, Éd. du Cerf, 1964 ; in-8, 334 p.

La première partie de cet ouvrage reprend telle quelle la traduction française de D. J. Hild publiée en 1946, de l'ouvrage de O. C. *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg, Pustet, 2e éd. 1935). O. C. y traite, dans les deux premiers chapitres, du sens même du mystère chrétien ; ce sont sans doute les chapitres les plus denses ; O. C. montre comment le mystère chrétien est en relation étroite avec la personne et l'œuvre du Christ historique ; il montre la différence entre le mystère chrétien et le mystère antique : cela pour éviter certaines confusions qu'on a attribuées (et qu'on attribue encore aujourd'hui) à son système, à tort d'ailleurs. Le chapitre III reprend le problème de ces relations, sous l'aspect positif. Les chapitres IV et V décrivent le mystère de l'année et du jour liturgiques. — La seconde partie intitulée *Richesse du Mystère du Christ*, comporte

deux chapitres (*L'essence du Mystère* et *L'Église, Communion des Mystères*), composés de fragments, extraits de différents manuscrits laissés par dom Casel, de lettres et surtout de textes de « conférences » ou entretiens spirituels donnés à l'abbaye de la Sainte-Croix à Herstelle. Ces fragments sont reliés par de brèves introductions et des notes dues également à l'éditeur allemand dom Neunheuser. Ces chapitres ont été traduits par l'abbé A. Liefooghe de Lille. On y trouvera des éclaircissements, des précisions sur certaines notions, de même que la réponse à certaines objections. D. M. V. d. H.

D. Georges Lefebvre. — L'Unité, mystère de vie. (Coll. Vie et prière). Bruges, Desclée de Brouwer, 1964 ; in-12, 110 p.

Un petit ouvrage précédent du même auteur, *La Foi dans les œuvres* (*ibid.*, 1962), comportait dans l'avant-propos une dédicace « à ceux de nos frères séparés avec qui nous avons eu la joie d'avoir des contacts si simplement et si profondément fraternels ». Le présent volume paru dans la même collection, fait un pas de plus, et met en valeur le problème — disons plutôt la souffrance — de la division des chrétiens. Parti de témoignages d'œcuménistes récents, l'A. approfondit ici le mystère de l'Église, jusque dans la notion « Dieu est amour », d'où doit découler la richesse fondamentale de l'unité. Ces lignes se lisent agréablement. Elles sont un témoignage de ces efforts, nombreux aujourd'hui, du travail pour le rapprochement des chrétiens, auquel l'A., moine de Ligugé, s'adonne particulièrement et avec mérite depuis plusieurs années.

D. O. R.

Johannes Tauler. — Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag. Essen, Hans Driewer Verlag, 1961 ; in-8, 482 p.

Pour commémorer le six-centième anniversaire de la mort de Jean Tauler, le Père Filthaut O.P. a pris l'heureuse initiative de publier un recueil d'articles écrits par les plus éminents spécialistes en ce domaine, et qui contribuera sans aucun doute au progrès des études taulériennes. La matière du livre est répartie en cinq sections : vie et œuvres de J. Tauler, son monde de pensée, ses attitudes en matière dogmatique, son influence et finalement une bibliographie très étendue, faite par Georg Hofmann. Nous ne pouvons mentionner ici toutes les contributions de ce magnifique recueil. Parlons de celles qui ont attiré davantage notre attention. L'article du P. Filthaut, intitulé « Jean Tauler et la scolastique dominicaine des XIIIe et XIVe siècles » nous semble d'un grand intérêt. On y évoque l'arrière-fond doctrinal, l'ambiance spirituelle et les thèmes préférés de l'époque : la conception qu'on devait se former de Dieu, l'être éternel des choses dans les Idées divines, l'image de Dieu dans l'homme, l'union mystique... A l'aide de textes inédits d'auteurs encore trop peu connus jusqu'à ce jour, nous saisissons mieux le milieu théologique et spirituel vivant, dont Tauler faisait partie. Le P. Adolf Hoffmann nous donne, en une soixantaine de pages, un aperçu dense et passionnant des positions dogmatiques de Tauler : le Christ, l'Église, Marie, les Sacrements. La contribution du P. Axters n'est pas non plus dépourvue

d'intérêt bien qu'il se limite à l'influence de Tauler aux Pays-Bas. Il démontre en effet que Heinrich Suso a été traduit en néerlandais bien avant Tauler, et qu'il y a connu un succès plus durable, puisque plus poétique et moins spéculatif. Que Jean Tauler ait eu une audience européenne est encore évident à la lecture des études qui traitent de son rayonnement en Italie, en Angleterre, en Espagne et en Prusse. Un livre tout à fait bienvenu. D. M. v. P.

Martin Luther. — **Œuvres.** Tome VI. Genève, Labor et Fides, 1964 ; in-8, 253 p.
Jean Calvin. — **Commentaires sur le Nouveau Testament.** T. VI. Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens et Colossiens. Genève, Labor et Fides, 1965 ; in-8, 409 p.

Les trois textes de Luther, publiés dans ce volume VI des *Œuvres*, datent des années 1528 à 1530. Le professeur Jean Bosc, le traducteur, dans son Avant-Propos écrit que « le traité *De la Cène du Christ*, qui constitue le dernier mot de Luther dans sa controverse avec Zwingli et son école, donne un état achevé de la pensée de Luther sur l'eucharistie». *L'Épître sur l'Art de traduire* touche à des points capitaux de la doctrine, spécialement celui de la justification par la foi. Le Commentaire du psaume 117 offre un exemple caractéristique de la manière exégétique de Luther. Ce psaume, qui n'a que deux versets, est étudié tour à tour sous l'angle de la prophétie, de la révélation, de la doctrine et de l'exhortation.

Le t. VI des Commentaires bibliques de Jean Calvin, contenant les textes énoncés dans le titre, a été préparé par les pasteurs Max Bernouilli et Jean Métraux, et MM. Pierre Marcel (directeur de cette édition) et Michel Réveillaud. On sait que la Société calviniste de France, aidée par l'Association internationale réformée, a entrepris la réédition de l'ensemble des commentaires de Calvin. La tâche ne manque pas d'ampleur. Il faut dire que les textes édités jusqu'ici, en orthographe et ponctuation modernes et annotés, l'ont été avec le plus grand soin. Ils rendront certainement un précieux service au dialogue œcuménique.

D. T. S.

Athenagoras Kokkinakis. — **Parents and Priests as Servants of Redemption.** New York, Morehouse-Barlow, 1958 ; in-8, 205 p.

L'ouvrage du savant Mgr A. Kokkinakis traite des sacrements du mariage et du sacerdoce dans l'Église orthodoxe. Parlant du divorce toléré dans son Église, l'A. admet que cela n'est pas en harmonie avec l'enseignement de l'Église et tente d'expliquer cependant que, s'il est parfois permis, c'est pour éviter un plus grand mal. Il préfère le système orthodoxe de divorce au système romain d'annulation et justifie sa préférence par les faits. Il n'approuve pas le *birth control*, pas plus que les mariages mixtes. Le traitement du sacerdoce des fidèles est traditionnel. Les fidèles participent à l'administration de l'Église et à la nomination des candidats à l'ordination aussi bien qu'à la beauté de la Liturgie comme chantres, lecteurs, acolytes etc. Presque partout les laïcs parti-

cipent à l'élection des patriarches. En Grèce, c'est la paroisse qui élit le prêtre et l'évêque ordonne l'élu. Pour que les ordres soient valides, il faut que le clergé possède la vraie doctrine et la succession apostolique. Tandis que le sacerdoce arménien, copte, jacobite et catholique romain est reconnu valide et ses prêtres sont reçus sans réordination, pour les anglicans, jusqu'à présent, dit-il, aucun membre du clergé n'a été admis comme prêtre ordonné (p. 123). Bien que certaines Églises orthodoxes aient reconnu en théorie la validité des ordres anglicans, d'autres agirent autrement et il appartient à l'Église orthodoxe tout entière de se prononcer avec autorité sur la question. L'ouvrage comporte une bonne bibliographie et un index. S. B.

Liselotte Höfer. — Pour une Pastorale oecuménique. Lyon, Editions du Châlet, Collection « Chemins de la Foi », 1965 ; in-8, 200 p. — **Seelsorge und Ökumene.** Fribourg i. Br., Seelsorge-Verlag, 1964 ; in-8, 185 p.

Le texte original de cet excellent plaidoyer pour une pastorale œcuménique est en allemand. Dans la traduction française, qui est préfacée par le P. Michalon de Lyon, la bibliographie de langue allemande a été remplacée par une bibliographie française. En plus, cette traduction bénéficie de l'ajoute de nombreuses citations du Décret sur l'Œcuménisme qui viennent apporter à plusieurs idées et suggestions de cet ouvrage l'appui du Concile Vatican II. Les débats du Concile ont fortement mis en relief la corrélation étroite entre le travail œcuménique et celui de la pastorale. Aux premiers schémas on avait justement reproché leur manque de références aussi bien pastorales qu'œcuméniques. Par son étude l'A. tente avec bonheur de donner, au pasteur et au laïc encore peu familiarisés avec ce genre de problème, une vue d'ensemble de l'état actuel du dialogue œcuménique, en faisant toucher du doigt que la théologie de toute la chrétienté occidentale s'est mise en marche. A la fin du livre sont abordés deux thèmes qui ont toujours fait particulièrement difficulté dans les rapports entre confessions diverses et qui se présentent fréquemment sur les chemins de la pastorale appliquée : les conversions et les mariages mixtes. L'ouvrage est dédié au Dr. Otto Karrer pour son 75e anniversaire. Aussi ces pages sont nettement marquées par l'esprit de ce grand pionnier de l'œcuménisme catholique contemporain.

D. T. S.

Boris Mouravieff. — Gnôsis. Étude et Commentaires sur la Tradition ésotérique de l'Orthodoxie orientale. Tomes 2 et 3 : Cycle Mésotérique et Cycle Esotérique. Paris, La Colombe ; in-8, 307 p. et 294 p.

Ce qui a été dit à propos du tome 1er de cette triologie (cfr *Irénikon* 1962, p. 442-443) vaut également pour les deux volumes présents. Il faudra encore une fois souligner le quiproquo dans le sous-titre de cet ouvrage. La gnose de M. M. n'a vraiment rien à voir avec la tradition patristique ou la théologie de l'Orthodoxie orientale. Nous nous bornons seulement à signaler de nouveau cette équivoque. Quant à l'appréciation

de ce néo-gnosticisme occultiste et ésotérique, nous ne croyons pas devoir nous y arrêter ici. Dans ces volumes, l'A. ne se préoccupe d'ailleurs pas de justifier ses positions. D. T. S.

The Orthodox Ethos. Essays in honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America. Vol. I. Edit. by A. J. Philippou. Oxford, Holywell Press, 1964 ; in-8, 288 p.

Ce premier volume d'une trilogie d'études sur l'Orthodoxie contient des articles sur l'attitude orthodoxe envers la foi, la liturgie (spiritualité et art) et les différentes formes de témoignage chrétien. L'ouvrage, qui est dû à l'initiative de l'archevêque Mgr Jakovos de l'archidiocèse grec-orthodoxe des deux Amériques, a été préparé pour le Centenaire de cet archidiocèse. Le professeur Wiest, de Pittsburgh, dans une intéressante introduction, donne quelques informations historiques à ce sujet et expose ensuite plusieurs aspects du dialogue œcuménique entre l'Orthodoxie et le protestantisme. Les autres collaborateurs de ce recueil sont tous des Orthodoxes. Voici les différents sujets qu'on y aborde : Principes et caractéristiques de l'Église orthodoxe (P. E. Bratsiotis), la doctrine de la Trinité dans la vie de l'Église (N. A. Nissiotis), le mystère de Pentecôte (A. J. Philippou), Écriture et Tradition (Mgr Gerasimos Papadopoulos) ; la vie liturgique de l'Église orthodoxe (N. Zernov), la prière (P. C. Trembelas), le sacrement (Ph. Sherrard), la Communion des Saints (T. Ware), le symbolisme de l'Église (L. Ouspensky), la décoration iconographique dans l'Église orthodoxe (C. Cavarnos), Romanos le Mélode (C. A. Trypanis), la musique byzantine (Mgr Emilianos Timiadis) le caractère social de l'Orthodoxie (S. Agourides), la communication théologique et les certitudes de la foi (E. Lampert), les principes fondamentaux de la moralité orthodoxe (J. Kotsonis), la vie monastique dans *l'Église orthodoxe de l'Orient* (P. K. Christou), principes de l'ascèse orthodoxe (Archimandrite Sophrony). Les deux autres volumes traiteront de l'aspect historique de l'Orthodoxie et du dialogue entre l'Orthodoxie et l'Occident. L'ensemble constituera sans doute une importante source d'informations sur l'Orthodoxie pour les intéressés de langue anglaise. D. T. S.

Timothy Ware. — The Orthodox Church. Londres, Penguin Books, 1963 ; in-8, 352 p., 6/-

L'A., jeune et brillant gradué de l'Université d'Oxford et qui a fait également des recherches à l'Université de Princeton aux États-Unis, a été reçu dans l'Église orthodoxe en 1958. Il a été récemment ordonné diacre à Londres par Mgr Athénagoras, métropolite de Thyatire. Son livre est bien écrit et donne un bon tableau de l'histoire de l'Église orthodoxe ainsi que de la foi et de la vie liturgique de l'Orthodoxie. L'A., devenu aujourd'hui le P. Kallistos, a bien étudié l'Orthodoxie avant de l'embrasser et son livre témoigne de l'étendue de ses connaissances ; il n'a pas seulement lu mais médité. Son ouvrage montre parfois une originalité de pensée rare chez les convertis récents. Certaines opinions, par exemple celles sur la situation de l'Église orthodoxe en Union Sovié-

tique pourraient être plus développées pour être convaincantes. La doctrine orthodoxe est bien analysée, quoique une étude plus approfondie de la théologie serait utile. La bibliographie cite surtout des livres en anglais et en français, aucun en russe. Il y a un assez bon index. Ce livre peut être recommandé à ceux qui entament une étude de l'Orthodoxie.

S. B.

Olivier Clément. — L'Essor du Christianisme oriental. (Coll. Mythes et Religions). Paris, Presses Universitaires de France, 1964 ; in-12, 124 p.

Id. — Byzance et le Christianisme. Ibid., 1964 ; in-12, 123 p.

Id. — Transfigurer le Temps. Notes sur le temps à la lumière de la Tradition orthodoxe. (Coll. Communauté de Taizé). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé S. A., 1959 ; in-12, 219 p.

Inspiré par Vladimir Lossky, l'A. s'efforce dans le premier ouvrage ici mentionné de situer et de comprendre la séparation qui, du IXe au XIIIe siècle, s'est produite entre l'Orient et l'Occident chrétiens. La période qui commence au IXe siècle, après le cycle christologique des huit premiers siècles de l'Église, inaugure, selon l'A., un cycle pneumatologique qui à la longue aurait marqué l'éloignement de l'Occident latin dont les systèmes filioquistes scolastiques ne seraient pas restés sans conséquences pour la structure même de l'Église. Ces pages donnent une rapide esquisse de l'histoire de la rupture où le thème pneumatologique n'apparaît pas nettement précisé. Aussi, en réalité, les choses ne sont pas si simples, ce qui semble être admis dans les phrases finales de cet opuscule : « Décrire le schisme c'est suggérer, à travers une opposition temporaire, la nostalgie d'une immanence réciproque. De plus en plus, l'Orient découvrira dans l'Occident le lieu nécessaire de sa prise de conscience et peut-être de son incarnation. Et l'Occident, dans le meilleur de l'Orient, que peut-il découvrir, sinon, enfoncées dans le silence ses propres racines ? ».

Dans *Byzance et le Christianisme* est évoquée « la Byzance spirituelle, celle qui reste vivante et féconde aujourd'hui dans l'Orthodoxie — celle qui, en ces temps d'œcuménisme, constitue peut-être un des aspects majeurs de notre avenir » (Introduction). On y parle de Grégoire Palamas et de Nicolas Cabasilas et de la fin de l'« estrangement » avec la pensée latine par un « augustinisme oriental » : « Cabasilas, en assumant la spiritualité d'Augustin, l'a purifiée, par le sens oriental de la synergie, du problème déchirant de la prédestination, de la tragique opposition de la liberté et de la grâce » (p. 73).

Transfigurer le Temps peut être comparé à *Christ et le Temps* : du reste l'A. oppose ici également son point de vue orthodoxe à quelques idées du livre bien connu du professeur Oscar Cullmann. Les pages de M. Clément sont denses d'érudition et de réflexion. L'antifilioquisme assez militant de l'A. rend ses considérations parfois trop unilatérales ; elles ne sont pas toujours libres d'un certain chauvinisme orthodoxe. Tous nous avons à veiller, car nombreuses sont en réalité les façons dont on risque d'étouffer l'Esprit.

D. T. S.

Nicolas Arseniew. — La Piété Russe. (Coll. Bibliothèque Orthodoxe). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963 ; in-8, 141 p.

Id. — Transfiguration du monde et de la vie. New-York, publié par The Russian Orthodox Theological Fund, Inc. (P. O. Box 36, Bowling Green Station) (en russe), 1959 ; in-8, 255 p.

Id. — Die Verklärung der Welt und des Lebens. Gütersloh, Bertelsmann, 1955 ; in-8, 261 p.

Nicolas Arseniew n'a plus à être présenté ici. Aujourd'hui professeur à l'Institut orthodoxe de St. Vladimir, à New-York, l'A. a depuis de longues années consacré de nombreuses publications à la spiritualité et la culture religieuse de l'Orient chrétien, en particulier de la Russie. La « Piété Russe » constitue une belle synthèse de ses recherches, réflexions et méditations à ce sujet. L'ouvrage commence par décrire le cadre géographique et l'ambiance psychologique du peuple russe (abstraction faite, il est vrai, de son évolution récente), pour aborder ensuite ce que signifie pour ce peuple l'Église orthodoxe, avec sa vie liturgique, contemplative et sacramentelle. Le chap. V traite des types de justes dans l'ancienne et la nouvelle Russie, et le chap. VI du monde intérieur des saints et des *startzy* russes. C'est un beau livre qui fait bien comprendre pourquoi, malgré tout, la foi chrétienne est encore vivante et dynamique dans la Russie soviétique d'aujourd'hui, « comme une présence miséricordieuse et victorieuse : comme la victoire du Christ ressuscité qui règne sur ses fidèles et dans ses fidèles », comme une puissante proclamation de la « bonne nouvelle » (cfr la Conclusion du livre).

Plusieurs des textes cités dans cet ouvrage se retrouvent dans la « Transfiguration du monde et de la vie » (Versions allemande et russe), mais placés dans un contexte plus vaste de témoignages empruntés à la littérature mondiale profane et religieuse et qui expriment le désir du beau, la recherche de l'innocence et d'une plénitude de vie, la nostalgie du renouvellement de toutes choses, l'attente d'un monde où le mal est absent et où règne l'amour. Caractéristiques de la perspective d'ensemble sont les dernières pages sur la vertu transformante de l'Eucharistie. Ce livre est porté par un grand souffle et a été consciemment écrit dans l'intention de donner au monde d'aujourd'hui un « supplément d'âme » dont il a grandement besoin. D. T. S.

S. L. Frank. — Duša čeloveka. Paris, Ymca-Press, 1964 ; in-8, 328 p.

S. L. Frank. — S nami Bog. Tri razmyšlenia. Paris, YMCA-Press, 1964 ; in-8, 380 p.

L. Chestov. — Umozrenie i otkrovenie. Paris, YMCA-Press, 1964 ; in-8, 346 p.

On nous excusera de présenter trop brièvement ces ouvrages de philosophie russe. Mais on ne saurait, même en un développement de plusieurs pages, en traduire la richesse sans trahir leur message. Le premier ouvrage de S. L. Frank « L'âme de l'homme. Essai d'une introduction à la psychologie philosophique » a paru d'abord en juillet 1917 à Saint-Pétersbourg et constituait le deuxième volume d'une trilogie, dont le

premier s'intitulait « La connaissance et l'être » (on nous en annonce la réédition) et le troisième « Esquisse d'une méthodologie des sciences sociales ». Son ouvrage « Dieu avec nous. Trois méditations » est publié maintenant seulement pour la première fois en russe. Il fut écrit pendant la deuxième guerre mondiale et n'était accessible qu'en anglais et en français. S. L. Frank a été un des plus remarquables philosophes russes de l'émigration par la rigueur de ses analyses métaphysiques et l'originalité de sa réflexion unitaire.

L. Chestov est trop souvent rangé parmi les « littérateurs ». Que ce recueil d'articles, rassemblés et édités par ses filles, suffise à nous convaincre du contraire. Le titre du livre « Contemplation et vérité. La philosophie religieuse de Vl. Soloviev et autres essais » correspond assez bien aux articles repris ici, et dont Chestov avait publié la plupart dans « Les annales contemporaines (Sovremennie Zapiski) » et dans « Les annales russes (Russkie Zapiski) ». Relevons en particulier le long article sur la philosophie de Vl. Soloviev, celui sur la gnose et la philosophie existentielle de Berdiaev, ceux sur Kierkegaard, Buber, Fedorov, Husserl... Autant de plaidoyers passionnés pour une philosophie dans la foi et contre les systèmes sécularistes et les philosophies sans religion. On ne saurait que remercier les éditeurs d'avoir mis de nouveau à notre disposition ces beaux ouvrages de philosophie russe épuisés et introuvables depuis longtemps. D. M. v. P.

Wilhelm Goerdt. — Fragen der philosophie. Ein Materialbeitrag zur Erforschung der Sowjetphilosophie im Spiegel der Zeitschrift « Voprosy Philosophii » 1947-1956 ; in-8, 382 p. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960.

Au premier abord ce livre semblerait faire un peu double emploi avec la « Bibliographie der Sowjetischen Philosophie, I. Die Voprosy Philosophii 1947 bis 1956... » édité par l'*Ost-Europa Institut* de l'université de Fribourg en Suisse sous la direction du Prof. Bochenski. Cependant ces deux bibliographies sont d'une utilisation assez différentes. La bibliographie de Fribourg ne transcrit que les titres russes et n'est donc pas utilisable par ceux qui ne connaissent pas cette langue, tandis que celle-ci transcrit les titres des différents articles, les traduit et donne des articles jugés les plus intéressants un bref résumé allemand. C'est dire qu'elle constitue un excellent instrument de travail pour tous ceux qui veulent prendre contact avec cette importante revue de philosophie soviétique. Par une description objective du contenu, sans parti-pris qui lèserait la qualité scientifique de pareil ouvrage, elle informe de la thématique, de la structure et du sens d'une philosophie fortement liée à une tradition bien précise et qui a néanmoins le devoir de rester créatrice par rapport au présent et à l'avenir. D. M. v. P.

Rudolf Růžička. — Das syntaktische System der altslavischen Partizipien und sein Verhältnis zum Griechischen. (Veröff. des Inst. für Slawistik an der DAW zu Berlin, Nr 27). Berlin, Akademie-Verlag, 1963 ; in-8, XVIII-396 p.

Trop souvent on a écrit — et on l'écrit encore p. e. Gr. Nandriș, cfr *Irénikon* 1964, p. 455 — que la syntaxe du vieux-slave n'est qu'une transposition du grec. Aussi accueillons-nous avec intérêt la double audace de M. R. : étudier la syntaxe participiale et la comparer à l'original grec. Le matériel est limité aux Évangiles, et parmi le canon habituel, Zogr. est le plus souvent cité. Le participe en -l- n'est pas étudié. Dans la classification des participes, prédicativité et non-prédicativité jouent un grand rôle. L'A. pose trois questions : quelles constructions existaient déjà en slave commun ; quels sont les grécismes ; quelles sont les constructions qui, sans être attestées en slave commun, suivent l'original grec sans être en désaccord avec la structure slave. Après les 345 pages de présentation et d'interprétation du matériel, la conclusion porte sur deux problèmes : le système slave et son rapport au grec. C'est ici que nous ferons une grave objection au travail de M. R. Le texte grec cité à chaque page, sur lequel nombre d'argumentations s'appuient, est loin d'être assuré. Parmi les sources grecques, l'A. cite uniquement l'édition de Nestle. Or Leskien en 1897 déjà, puis J. Vajs — absent de la bibliographie — et K. Horálek, malgré leur discordance, ont établi que les originaux des Mss slaves sont des recensions lucianiques avec des influences alexandrines et latines « c. à. d., un texte de compromis, que le Patriarcat de Constantinople possédait en nombre au IXe s. » (J. Vajs, in ByzSL I (1929) 89). Une comparaison avec le *textus receptus* byzantin actuel (nous avons utilisé l'évangéliaire grec édité à Rome en 1885) eût évité bien des méprises. En *Jn* 11, 45-46 (p. 31) Zogr. donne « mnozi... pri šĭ dŭšei » avec comme parallèle grec *πολλοὶ ... τῶν ἐλθόντων* qui est chez Nestle une variante de D (l'A. n'indique presque jamais quand il suit une variante, cfr cependant, p. 151, ex. 628). Pourquoi ne pas donner ... *οἱ ἐλθόντες* qui répond au nominatif slave et suit le *textus receptus*. L'ordre des mots joue un grand rôle : ici encore, le recours au *text. rec.* aurait évité des interprétations douteuses comme en *Mc* 10,42 (p. 41). A ce propos, on notera le silence posé sur l'étude de G. Cuendet, *L'ordre des mots dans le texte grec et dans les versions gotique, arménienne et vieux-slave des Évangiles* I, Paris 1929. Sur 12 cas où Zogr. donne un sujet *i(isu)s(ŭ)* inconnu aux Mss collationnés par Nestle, le *text. rec.* dans 11 cas (début de péricopes ...) le restitue ; on se rappellera que Zogr. n'est pas un évangéliaire ! — Les 1379 exemples cités n'épuisent pas le matériel même limité au Zogr. tandis que des variantes comme *chvalǫ vŭzdajǫšte* b*(ogo)vi* en *Jn* 6,23 (Ass.), où l'influence de la Vulgate est sensible, ne sont pas rapportées. — Ces quelques remarques, plutôt que de porter atteinte aux riches conclusions de la « Habilitationschrift » de M. R., devenu depuis lors professeur de linguistique slave et générale à l'Université Karl-Marx de Leipzig, signalent seulement une faiblesse dans la méthode du brillant slaviste tchèque. D. T. H.

Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert in Gemeinschaft mit den Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz, Wien und der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft, herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Band I, Lieferung 3-8 (= aera — authenticus) ; Munich, Beck, 1960-1965 ; col. 321-1280.

Cette revue a déjà eu l'occasion de présenter le MlW (v. *Irénikon* 34 [1961] p. 257). Le MlW peut être compté parmi le meilleur de ce qui paraît aujourd'hui en matière de lexicographie. Il peut se féliciter en outre de suivre le rythme très honnête d'un fascicule par an (80 pages). Comme on vient d'achever près d'un cinquième du volume prévu, on peut espérer que le dictionnaire sera achevé dans quelque 25 ans. C'est dire que dans une douzaine d'années on en arrivera à la lettre L, à partir de laquelle on pourra consulter provisoirement le *Novum Glossarium mediae Latinitatis.* Il n'est pas possible de montrer toute la richesse de ce dictionnaire dans un simple compte rendu. Qu'on s'y réfère aux termes philosophiques, juridiques ou ecclésiastiques, partout on trouvera une très belle moisson. Sans doute tous les mots enregistrés n'appartiennent-ils pas au vocabulaire commun, c'est-à-dire que quelques-uns sont des constructions *ad hoc*, comme p. ex : *angelicida*, mais il était bon de montrer aussi ces possibilités de la langue. Le byzantinologue pour sa part retrouvera Byzance hors de Byzance dans des emprunts comme *archimandrita* ou *apocrisiarius*. D. D.

II. HISTOIRE

Sylvestre Chauleur. — Histoire des Coptes d'Égypte. Paris, La Colombe, 1960 ; in-8, 212 p.

M. Chauleur, jadis directeur de la revue « Les cahiers coptes » et résidant en Égypte pendant de longues années, était particulièrement qualifié pour écrire un bon ouvrage sur le sujet. L'histoire du christianisme en Égypte est bien rapportée ; les Pères, les moines, les querelles théologiques, l'arianisme, le monophysisme, la conquête musulmane, les persécutions, les Coptes contemporains, tout est fort bien exposé et donne une connaissance sérieuse des Coptes et de leur histoire tragique. En 212 pages,il est évidemment impossible d'inscrire tout, mais l'essentiel s'y trouve. Certaines vues de l'auteur ne seront pas partagées par tous. Ouvrage de bonne vulgarisation, le livre de M. C. est à recommander à ceux qui s'intéressent à l'histoire copte. Les deux derniers chapitres sont consacrés à la littérature et aux arts, et sont suivis d'une bonne bibliographie. S. B.

Jean Cellérier. — Saint Serge. Paris, La Colombe, 1963 ; in-8, 131 p.

M. C. a écrit son joli livre pour le 1650[e] anniversaire de la mort de saint Serge et le dédie au centurion de l'Évangile, à Ernest Psichari, à Charles de Foucauld et à plusieurs autres officiers de ses amis. La relation de son voyage militaire en Syrie en 1926 au cours duquel il visita le tombeau en ruines de deux grands martyrs du IV[e] siècle les SS. Serge et Bacchus le conduit à retracer l'histoire des trois premiers siècles chrétiens et la vie et la mort de S. Serge, décapité le 7 octobre 312. Le livre se termine par la description du culte de S. Serge à Resafa, qui était devenu un haut lieu de pèlerinage jusqu'à la conquête musulmane,

laquelle amena un grand changement. A présent, sauf quelques ruines, rien ne subsiste de l'église qui fut bâtie au-dessus du tombeau du saint. Le culte de S. Serge reste néanmoins répandu dans l'Église, tant en Orient qu'en Occident, et son nom et l'héroïsme de sa vie sont encore célébrés. L'ouvrage comporte une bibliographie assez fournie et quelques cartes.

S. B.

M. Ipşiroğlu. — Die Kirche von Achtamar, Bauplastik im Leben des Lichtes. Mayence, Florian Kupferberg Verlag, 1963 ; in-4, 140 p. 57 ill.

On sait que l'île d'Aghtamar (lac de Van, Turquie) fut de 1113 à 1914 le siège d'un catholicossat arménien indépendant. Cette étude, la première monographie sur l'église d'Aghtamar, si l'on excepte les quelques pages que lui consacra Bachmann en 1913 (*Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*), a l'originalité de présenter la basilique royale du Vaspourakan (Xe s.) comme un poème solaire d'inspiration iranienne et mazdéenne. S'il est vrai que l'A., de nationalité turque, a connu un moment de disgrâce pour avoir touché à un sujet « tabou », on s'étonnera moins de la timidité avec laquelle il évoque en cet ouvrage les points de contact avec l'architecture et l'iconographie arméniennes. Le livre est illustré d'admirables photos en noir et blanc. Fig. 56, l'A. n'explique pas pourquoi l'image du saint militaire qu'il présente comme saint Georges s'accompagne de l'inscription arménienne *Surb T'eodoros* (saint Théodore).

D. D. G.

Dieter Lyko. — Gründung, Wachstum und Leben der evangelischen christlichen Kirchen in Iran. (Oekumenische Studien, V). Leiden /Köln, Brill, 1964 ; in-8, VII-285 p., carte, 45 fl.

Sous le nom d'Églises évangéliques en Iran, il faut comprendre surtout la Mission américaine presbytérienne appelée au début « Mission chez les Nestoriens » et répandue dans le nord du pays au-dessus du 34e degré de latitude (elle débuta son travail d'évangélisation parmi les nestoriens à Täbris en 1834) et l'Église épiscopalienne pour le sud du pays ; elle fait partie de l'Église anglicane et son évêque, Mgr H. B. Dehqani-Tafti (depuis avril 1961), un musulman converti, est établi à Isfahan. La mission presbytérienne a fait également beaucoup de convertis parmi les arméniens grégoriens. L'établissement de l'Église anglicane en Perse est surtout le résultat du travail de la *Church Missionary Society*. Elle s'est adressée aux musulmans et aux arméniens. L'A. poursuit tout le développement de la vie et des difficultés de toute sorte des deux Églises qui malgré plusieurs tentatives pour se réunir ne sont pas venues à un accord surtout à cause des questions de l'épiscopat et des ordinations ; ensuite il y avait la difficulté de faire l'entente entre des protestants d'origine turque, arabe, perse, arménienne, nestorienne, zarathustrienne, juive et bahaï dans un milieu musulman schiite assez nationaliste. Le point délicat dans tout ce travail était la conversion des membres des anciennes Églises orientales autochtones. Vers 1900, 90% des protestants iraniens provenaient de ces Églises. On a reproché à ces missionnaires

d'être venus débarrasser ces chrétiens de leur « culte pétrifié », de leur esprit rétrograde, de leurs évêques et de tout ce qui dans les usages, la liturgie, la constitution ecclésiastique s'écartait de la « vérité évangélique ». C'est spécialement dans le domaine caritatif (hôpitaux américains et *Deutsche Blindenmission*) que l'activité des missionnaires fut bienfaisante. La voie la plus difficile, la mission chez les musulmans ne fut abordée que plus tard. Depuis le III[e] siècle le chrétien a été considéré comme un étranger en Perse, l'agent de quelque impérialisme occidental. L'A. a eu accès à une série de sources inédites. Il publie à la fin plusieurs documents parmi lesquels il faut noter la Constitution de l'Église épiscopalienne d'Iran (1941), le projet de Constitution pour l'union des Églises épiscopalienne et presbytérienne en Iran (1945), la Constitution du *Near East Christian Council* avec les modifications introduites dans la 12[e] session plénière à Beirout (avril 1958), la Constitution du *Church Council of Iran* (avril 1960). D. I. D.

E. H. Dunkley. — The Reformation in Denmark. Londres, S. P. C. K., 1948 ; in-8, 188 p., 13/6.

Ce livre couvre la période qui va de 1513, début du règne de Christian II, jusqu'à la mort de Christian III en 1559. En ces cinquante ans, l'Église catholique au Danemark est devenue l'Église d'État du Danemark. Ces transformations ont à peine laissé subsister une trace de l'Église catholique romaine. Pour nous expliquer ce changement, l'A. a divisé son livre en deux parties. La première (pp. 13-95) contient l'histoire de la Réforme en étroite connexion avec l'histoire politique du pays, en somme les règnes successifs des trois rois qui ont favorisé l'avancement et l'enracinement des idées réformatrices luthériennes dans le pays, c'est-à-dire : Christian II (1513-1523), Frédéric I (1523-1533) et Christian III (1526-1559). C'est grâce à leur soutien et par le manque de résistance des évêques catholiques, assez faibles à cette époque, que la Réforme a pu progresser si vite au Danemark. Et ce qui est étonnant, il semble que de part et d'autre on ne signale aucun martyr, ce qui tranche avec la véhémence des réactions constatée souvent ailleurs à la même époque. L'A. tient que le « Herredag » de 1527 à Odense n'a pas vraiment donné la liberté aux luthériens, comme on le prétend quelquefois, mais il est vrai que le roi Frédéric ne voulait pas sévir contre eux et par le fait même la voie vers une expansion de leur doctrine restait ouverte. L'A. marque bien la nouveauté et la rupture complète et sciemment voulue de l'épiscopat luthérien, appelé à remplacer l'épiscopat catholique — tous les évêques catholiques avaient été mis en prison — par le fait de leur consécration comme superintendants (évêques) par Joh. Bugenhagen qui, lui-même n'était que simple prêtre. Ainsi s'est perdue au Danemark la succession apostolique traditionnelle et cela malgré le fait que l'on aurait pu trouver sans grande difficulté un ou même plusieurs évêques validement consacrés pour procéder à cette ordination. De cette manière aussi, les sept évêchés du Danemark furent pourvus d'un évêque luthérien au même moment, ce qui a évidemment facilité la pénétration rapide de la Réforme. Le « Kirkeordinans » du 6 janvier 1537 a donné la charte constitutionnelle à l'Église luthérienne du Danemark, mettant en même

temps fin à l'existence légale de l'Église catholique dans le pays. La deuxième partie contient une description de certains aspects de la Réforme au Danemark sous forme de quatre chapitres (pp. 99-168) dans lesquels l'A. met successivement en lumière les principaux personnages du mouvement réformateur. Il nous décrit Christiern Pedersen, le grand traducteur de la Bible en danois (Ch. IV), Hans Tausen appelé aussi le « Luther danois » (Ch. V), Peder Laurenssen, le défenseur de la foi luthérienne (Ch. VI) et Paul Eliaessen (Ch. VII). Celui-ci ne fut jamais luthérien, mais le protagoniste d'une réforme (dont il voyait bien la nécessité) à l'intérieur même de l'Église catholique. Étant presque le seul à défendre la foi ancienne et ne jouissant pas comme ses adversaires de l'appui royal, sa voix ne pouvait pas être entendue. Dans sa conclusion, l'A. montre encore une fois que tout le processus de réforme au Danemark n'a pris en somme qu'une bonne vingtaine d'années, ce qui est extrêmement rapide si l'on considère les autres pays nordiques. Entre les années 1519-1539, croyance, culte et organisation de l'Église au Danemark ont passé du catholicisme au luthéranisme. Cependant l'A. décrivant ici la naissance d'une Église nationale espère contribuer à restaurer l'unité de ces Églises nationales dans l'unique Église du Christ de l'avenir.

D. J.-B. v. d. H.

Stephen Neill. — L'Anglicanisme et la communion anglicane. Paris, Éd. du Seuil, 1961 ; in-8, 422 p.

Paru en anglais en 1958, la traduction française, due à J. Marrou, fut éditée en 1961. Ceux qui connaissent bien la communion anglicane peuvent recommander cet ouvrage. L'A. est un vrai anglican ; Irlandais né en Écosse, élevé en Angleterre, consacré évêque aux Indes, il réside à Genève et a voyagé dans le monde entier. Il dit lui-même avoir célébré dans plus de cent diocèses et prêché dans plus de cinquante cathédrales. Le livre est, semble-t-il, la synthèse des conférences faites par Bishop Neill devant les protestants du continent. Fermement attaché à l'Église anglicane, il a une grande sympathie pour le protestantisme et dit même (p. 12) : « Que pourrais-je bien être si je n'étais pas anglican ? Presbytérien, sans doute... » Son impartialité n'est pas amoindrie par ses sympathies. Au début de son ouvrage, l'A. montre pourquoi la Réforme fut inévitable et en général bienfaisante. Il admire la Bible anglaise et le *Prayer Book* de Cranmer, considéré comme un génie liturgique, qui donna à l'anglicanisme des choses qui ne seraient données aux catholiques que par le second concile du Vatican, et encore imparfaitement. Sa description de la période des réformes ecclésiastiques et des guerres religieuses fait montre d'érudition et d'impartialité. Celle de la Communion anglicane aux XVIIIe et XIXe siècles est plus sommaire ; quant à la situation actuelle de l'anglicanisme, elle est donnée excellemment. L'A. discute ensuite la signification œcuménique de l'anglicanisme. Suivent trois appendices : le premier traite du gouvernement de l'Église anglicane, les deux autres de l'expansion de l'anglicanisme dans le monde. En 1960, la communion anglicane comptait 16 Églises autonomes avec 332 diocèses et districts missionnaires et 475 évêques. Une bonne bibliographie et un index complètent l'ouvrage.

S. B.

A. C. Dickens. — Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509-1558. Londres, Oxford University Press, 1959 ; in-8, 272 p. 30 /-.

Le Prof. D. qui a écrit récemment un *Thomas Cromwell*, scrute ici le développement et l'extension du protestantisme dans le vaste et assez conservateur diocèse d'York, avant l'établissement élisabéthain, c'est-à-dire sous les règnes d'Henri VIII, Édouard et Marie. Il se fonde sur des recherches dans les archives des diocèses d'York et de Lincoln et dans celles des corporations de Hull et York. Les procès d'hérésie sous Henri révèlent une survivance inattendue du Lollardisme chez un certain nombre de marchands et d'artisans. Les classes plus élevées, la *gentry*, sont marquées par l'évangélisme ; le prof. D. étudie en détail le cas curieux de Sir Fr. Bagod, organisateur de missions évangéliques, auxquelles il entendait lui-même participer. Son hostilité à la suprématie royale l'entraîna dans une sorte de pèlerinage de Grâce, terminé par un procès de haute trahison, où il laissa sa tête à vingt-neuf ans. Robert Plumpton, avocat londonien, prosélytise sa famille. W. Holme, premier poète protestant, houspille la pratique et la doctrine catholique. De la masse du clergé conservateur, émergent quelques figures de protestants, parmi les religieux (*Friars*) tels S. Clerkson et R. Ferrar et J. Bale, futurs évêques de St David's et d'Ossory. Enfin Holgate, archevêque d'York qui est nettement un carriériste. Un cas étrange parmi les séculiers celui de R. Parkyn, diariste antiprotestant, qui gardera sa cure d'Adwick-le Street (doyenné de Doncaster) jusqu'en 1569 ! — L'A. montre ensuite que la Convocation d'York n'opposa pas plus de résistance à Henri que l'autre. Elle sera même plus soumise après 1531. Puis il passe en revue la réaction souvent inexistante du clergé et des paroisses aux principaux points du programme gouvernemental et poursuit ainsi son enquête sous les deux règnes suivants. Il estime à 10% le nombre des prêtres mariés sous Édouard VI dans le diocèse d'York (en d'autres régions ce chiffre montera au 1 /4). Contribution, marquée par les tendances protestantes du prof. D. mais très abordable, à nos connaissances sur la Réforme dans le Nord, moins étudiée, et l'A. s'en plaint que pour les régions du Sud-Est. D. H. M.

R. Tudor Jones. — Congregationalism in England, 1662-1962. Londres, Independent Press 1962 ; in-8, 504 p., 63 /-

H. Escott. — A History of Scottish Congregationalism. Glasgow Congregational Union of Scotland, 1960 ; in-8, 400 p., 30 /-

D. Mervyn Himbury. — British Baptists. A short History. Londres, Carey Kingsgate Press, 1962 ; in-12, 144 p., 8 /6

A l'occasion du troisième centenaire de la St-Barthélemy (24 août 1662), où un certain nombre de ministres congrégationalistes furent expulsés de l'Église d'Angleterre, l'A., professeur d'histoire ecclésiastique à Bangor, désire faire connaître le congrégationalisme — actuellement numériquement en déclin Outre-Manche. Cela nous vaut une excellente histoire de cette dénomination, en Angleterre, selon les grandes périodes qui,

depuis le milieu du XVIIe siècle, en ont scandé le développement, depuis la période de persécution initiale jusqu'à la consolidation du XIXe siècle et les difficultés du XXe en passant par le grand *Revival* évangélique du XVIIIe, auquel a participé cette formation, au côté du méthodisme et de l'évangélicalisme anglican. L'histoire événementielle ne joue qu'un rôle subordonné. C'est toute la vie du groupe que nous atteignons : vie intérieure, culte, prédication, hymnologie, évolution théologique, implications dans la vie politique et sociale, effort missionnaire, œcuménisme enfin dans la période récente. Par ses nombreuses échappées sur le cadre britannique en général, c'est aussi une contribution de valeur à l'histoire religieuse de l'Angleterre, sur laquelle on apprendra à l'occasion également maint détail intéressant. Par exemple le dimanche 30 mars 1851 il y avait environ le tiers de la population anglaise dans les églises du pays. L'érudition basée sur de nombreuses références s'allie à une grande aisance dans l'exposé.

Le Dr. H. E. retrace, pour l'Écosse, une histoire parallèle, également en partie nouvelle, mais vue d'un angle plus restreint. L'exposé est plus aride. Au XVIIe il n'y eut guère que des tentatives pour introduire le congrégationalisme anglais et au XVIIIe, des essais de congrégationalismes locaux sur lesquels l'A. jette une lumière nouvelle. C'est donc à partir du XIXe siècle, qu'à la suite du *Revival* des Frères Haldane, passés ensuite au baptisme, se développe le congrégationalisme proprement dit dont le premier architecte fut Greville Ewing, qui fonda en 1812 la *Congregational Union*. L'insurrection contre le calvinisme y suscitera des controverses doctrinales assez vives. L'excommunication de James Morison en 1841 par une Église presbytérienne (*Secession Church*) — il avait également rejeté le calvinisme de la *Westminster Confession* — créera un autre mouvement Indépendant, l'*Evangelical Union*. Les deux tendances fusionneront en 1896 dans la *Congregational Union of Scotland*. Au XXe siècle, sous le long secrétariat de C. Richardson (1900-1941), le second architecte de la dénomination, se poseront des questions administratives (centralisation) financières (*Central Fund*) et de missions intérieure surtout à partir de 1925. Après 1945, naîtra un intérêt œcuménique dans une fraction des Églises. La seconde partie de l'ouvrage comprend des notices historiques sur les églises locales depuis leur fondation et une liste des ministres.

L'A. du troisième ouvrage, principal du Collège baptiste à Melbourne, traite succinctement dans les quatre premiers chapitres, du développement du mouvement baptiste du XVIe au XVIIIe siècle. A noter un bref *status questionis* sur le problème encore controversé des relations du baptisme et de l'anabaptisme (pp. 16-18). A partir du chap. V, l'ordre chronologique est abandonné, en raison de la diffusion du baptisme dans le monde, laquelle est précisément consacrée à ce chapitre. Les trois derniers traitent de la relation des Églises locales entre elles — point important pour cette dénomination —, de l'influence baptiste sur le monde séculier, enfin du culte et de l'hymnologie — mais ici très rapidement. On sait parfois seulement que les *Pilgrims* du *Mayflower* et John Bunyan appartenaient à cette confession. On pourra ainsi rapidement et sûrement compléter des connaissances fragmentaires sur une dénomination qui joue un rôle important en certains pays. D. H. M.

Dom Anselm Hughes. — The Rivers of the Flood. A personal account of the Catholic Movement in the 20th Century. Londres, The Faith Press, 1961 ; in-8, 156 p., 30 /-

L'ouvrage de l'ancien prieur de l'Abbaye bénédictine anglicane de Nashdom est intéressant et utile pour notre temps. Très documentée et écrite de manière alerte, cette histoire du mouvement catholique dans l'Église d'Angleterre nous donne beaucoup de détails peu connus et fort suggestifs sur le mouvement depuis 1833 à nos jours. Les chapitres sur les ordres religieux anglicans et sur la création de l'Église de l'Inde du Sud sont à retenir. L'A. est un catholicisant convaincu et espère fermement une union entre l'Église d'Angleterre et Rome. Il est également convaincu de la validité des ordres anglicans et du fait que l'Église d'Angleterre est une partie vivante de l'Église universelle. Ayant assez bien connu le Dr. William Temple, archevêque de Cantorbéry, pendant les dernières années de sa vie, je partage entièrement l'avis de D. Anselme quand il affirme que l'idée de fonder un front de tous les protestants contre Rome lui était absolument étrangère. En vrai ami de l'abbé Couturier, il en partageait les vues sur l'unité chrétienne. Le livre possède cinq illustrations à noter. S. B.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1961. Herausg. v. Joachim Beckmann, 88. Jahrgang. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1963 ; in-8, XVI-438 p.

Pour l'Allemagne l'année 1961 est celle de l'érection du *Schandmauer* de Berlin, soi-disant une mesure « nécessaire pour éviter une guerre atomique et pour assurer la paix dans le monde ». Pour les protestants allemands elle comportait aussi l'exclusion du président du Conseil de l'EKD, D. Scharf, du territoire de la DDR. Cette séparation artificielle et violente suggérait plus que jamais la réflexion sur la signification de la communion entre les parties disjointes de la chrétienté évangélique du pays. Dans la première partie du livre *L'Église évangélique en Allemagne* par Gottfried Niemeier (p. 1-105) le *Jahrbuch* présente les documents surtout ecclésiastiques en rapport avec les événements importants et les problèmes de cette année. Dans la deuxième partie, *Les Églises dans la DDR* (p. 105-322) les documents se trouvent sous le signe des rapports toujours plus difficiles avec un état athée qui, avec ses actes pseudo-cultuels, veut interdire toute influence de l'Église dans le domaine de la vie publique et la réduire à son domaine strictement cultuel adapté à ses chrétiens « rétrogrades ». La troisième partie, *Le mouvement œcuménique 1960/1*, de Hanfried Krüger, se concentre autour de la préparation, des documents et des résultats de la conférence de la Nouvelle Delhi. Dans chaque partie du *Jahrbuch*, l'attitude de l'Église catholique est mentionnée. Des statistiques très détaillées de la vie ecclésiastique des années 1959 et 1960, dues à Paul Zieger, forment la fin du livre que l'on peut à bon droit considérer comme un modèle du genre.
D. I. D.

Alexis, Patriarche de Moscou et de toute la Russie. — Slova, reči, poslanija, obraščenija, stat'i (Paroles, discours, messages, adresses, articles). Moscou, Édition du Patriarcat, vol. II, 1954 ; in-8, 179 p.

— **Slova, reči, poslanija, obraščenija** (Paroles, discours, messages, adresses), vol. III, 1957 ; in-8, 112 p.

Ces deux volumes groupent les déclarations du Patriarche selon les mêmes critères que le volume IV (*Irénikon*, 1965, p. 137). Le volume III qui couvre la période 1954-1957, reproduit les sermons prononcés lors des cérémonies liturgiques, messages aux Églises orthodoxes étrangères, allocutions à l'Académie théologique de Moscou, textes relatifs au maintien de la paix et discours faits à l'occasion des visites à l:étranger. Le volume II (1948-1954) contient, en plus, les textes se référant au 500e anniversaire de l'autocéphalie de l'Église russe, au 1500e anniversaire du IVe Concile œcuménique, à la mort de Staline, ainsi que les réponses aux questions posées par les agences *United Press* et *Reuter* sur l'attitude de l'Église orthodoxe envers le communisme. — Cette publication jette une lumière intéressante sur la vie de l'Église russe et fait ressortir l'*aggiornamento* qu'elle a adopté dans les conditions actuelles de son existence.

D. H. C.

Franz Grabler. — Abenteurer auf dem Kaiserthron. Byzantinische Geschichtsschreiber VIII. Graz, Verlag Styria, 1958 ; in-12, 292 p., 1 pl. h. t., 2 cartes.

Richard F. Kreutel. — Kara Mustafa vor Wien. Osmanische Geschichtsschreiber I. Ibid., 1960 ; in-12, 194 p.

Richard F. Kreutel et Otto Spies. — Der Gefangene der Giauren. Osmanische Geschichtsschreiber IV. Ibid., 1962 ; in-12, 234 p. 1 carte.

Stanislaus Hafner. — Serbisches Mittelalter. Altserbische Herrscherbiographien I. Slavische Geschichtsschreiber II. Ibid., 1962 ; in-12, 176 p., 3 pl. h. t., 1 carte.

Si la réputation dont jouit le style de Nicétas Choniatès est fondée, on ne peut s'empêcher de féliciter F. G. d'avoir su rendre légère et agréable une langue difficile et contournée. *Irénikon* XXXIV (1961) p. 436 a déjà présenté deux volumes de Nicétas traduits par F. G. Celui-ci extrait de la *Χρονικὴ διήγησις* les événements des années 1180 à 1195 sous les empereurs Alexis II Comnène, l'usurpateur Andronic I et Isaac II Ange. La traduction annotée suit le texte que I. Bekker édita dans le *Corpus Bonnense* en 1835 (p. 291 à 596).

Le siège de Vienne consommé par la défaite turque au Kahlenberg le 12 septembre 1683 prélude à la longue décadence de l'empire ottoman. Deux récits d'historiens turcs en sont ici traduits et annotés par R. K. Le journal (du 10 juillet au 14 sept.) du Maître des Cérémonies de la Sublime Porte, conservé dans 2 Mss d'Istanboul et de Londres encore inédits, et l'« Histoire du Silihdar » que Mehmed Ağa de Fındikli écrivit à la gloire du sultan Mustafa II et qui s'appuie sur le journal anonyme précédent. L'« Histoire du Silihdar » a été traduite partiellement d'après le texte édité à Istanboul en 1928 par Cevat Üstün (*Silihdar Tarihi*, p. 42-94) corrigé d'après le *Cod. Vindob. Mixt. 343 b.*

Après avoir publié en 1954 dans les *Bonner Orientalische Studien*, « *Leben und Abenteuer des Dolmetschers Osman Aga* » R. K. et O. S. éditent d'après un Ms du British Museum l'autobiographie que l'interprète aventurier rédigea en 1725 à Istanboul. Après esclavage, détroussement, service auprès des princes allemands, intrigues amoureuses, la Paix de Karlowitz fait recouvrer au héros sa patrie turque où l'attendent de hauts offices à la cour des sultans. Si ce récit apporte peu à la grande histoire, il donne une image vivante des mœurs turques et autrichiennes au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles.

Les deux fils d'un roi célèbrent leur père en écrivant son panégyrique : fils de Stefan Nemanja, fondateur du royaume serbe au XIIe s., S. Sava, archevêque de Serbie et Stéphane le Premier Couronné (par le Pape Honorius III) inaugurèrent un genre littéraire destiné à constituer un joyau de la littérature serbe médiévale : à la fois monuments d'édification et stimulants au culte de la dynastie, ces deux biographies exaltent le roi et le peuple gardien de la vraie foi après la prise de Byzance par les Croisés. L'élégante traduction qu'en donne S. H. se fonde, outre la tradition manuscrite, sur les éditions de Vladimir Ćorović (Belgrade 1928 et 1939).

D. T. H.

Georgios-Th. Zoras. — *Περὶ τὴν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Σπουδαστήριον βυζαντινῆς καὶ νεοελληνικῆς φιλολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 25. Athènes, 1959 ; in-8, 310 p.

Parmi les 14 études incluses dans ce volume et qui ont trait à l'époque antérieure et postérieure à la chute de Constantinople et à la Turcocratie, 13 parurent entre 1949 et 1958. En philologue averti, l'auteur de *Βυζαντινὴ ποίησις* qu'on cite en bien des places, étudie les XVe et XVIe siècles byzantins à la lumière des thrènes et des élégies nationales. Signalons la longue étude publiée en 1954 « Les tendances politiques et idéologiques avant et après la chute ». Le présent recueil, s'il n'évite pas les répétitions, offre au moins un texte souvent revu et mis à jour pour les notes bibliographiques. D. T. H.

Slovak Studies I. Historica I. Rome, Institut slovaque, 1961 ; in-8, 8-220 p.

Ce premier volume de Mélanges, que l'Institut slovaque de Rome se propose de publier, offre 12 études sur l'histoire de la Slovaquie depuis les saints Cyrille et Méthode jusqu'à l'entre-deux-guerres. Relevons surtout « The Cyrillo-methodian Mission and Slovakia » où E. Lacko, Professeur à l'Institut Oriental analyse les débuts de l'évangélisation slave, et réunit une riche bibliographie autochtone peu accessible. C'est vers la préhistoire slave que Frano Tiso se tourne dans « The Empire of Samo (623-658) » tandis que Basil Hrin évoque l'histoire du monachisme en Europe centrale dans « Benedictine Monasteries in Slovakia ». Une carte de la Slovaquie orientale est jointe au volume. D. T. H.

F. Schneeweis. — Serbokroatische Volkskunde. I. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961, Walter de Gruyter, bibliogr. et index, 40 ill., in-8, VIII-218 p., DM 38.

Si même cet ouvrage, conformément à son titre, s'intéresse à l'ethnologie yougoslave, il ne manque pas pour autant, selon son contenu et sa composition et l'étroite parenté des peuples slaves, d'intéresser le monde slave entier. Professeur à l'ancienne Université allemande de Prague, et, comme fils de paysans d'un pays autrefois différencié linguistiquement, attentif aux us et coutumes des Slaves, l'A. vécut nombre d'années en Yougoslavie. Il y étudie les usages des Serbes et des Croates, que T. G. Masaryk autrefois appela un peuple à la langue égale mais aux alphabets et confessions chrétiennes différentes. Ainsi composa-t-il un *compendium* qui, orienté principalement vers les Slaves du Sud, peut cependant offrir de précieux matériaux aux slavistes d'autres disciplines. — L'A. traite son sujet d'après les étapes de la vie humaine, naissance, baptême, mariage, mort ainsi que d'après le cours des années basé sur l'année liturgique chrétienne, et enfin selon les usages de chaque jour qui se rangent difficilement en catégories, p. ex. la vie à la maison, le labour, la moisson, les animaux domestiques. L'excellence de l'ouvrage réside dans l'exacte description des rites et coutumes parfois différents selon la région, ainsi que dans l'appellation sûre de leurs termes linguistiques ; 40 illustrations complètent le texte. En Europe occidentale, on est débordé par la masse et la diversité des usages qui semblent exprimer l'idéal romantique de la poésie et de l'originalité de la vie slave jusqu'aujourd'hui ; et l'on désire ardemment que ces coutumes liées à l'année chrétienne survivent aux contingences historiques actuelles. Les théologiens trouveront intérêt à l'année religieuse dans la vie du peuple (p. 109-148) où fêtes et saints répondent tantôt au rite latin, tantôt au rite byzantin. Beaucoup de passages obscurs des vies de saints de la littérature slave ecclésiastique se voient éclairés dans cet ouvrage. « *Baumverehrung* » (p. 15) contribuera à interpréter convenablement le chap. 12 de la *Vita Const.* On constate enfin combien d'usages préslaves ont survécu dans les Balkans. Un index des termes slaves et étrangers serait à souhaiter dans une nouvelle édition. J. B.

Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. Hsg. von Herbert Hunger. XIII. Graz, Böhlau, 1964 ; in-8, 176 p.

Allier l'érudition à la présentation agréable qui attire le lecteur, semble être l'un des points d'honneur des rédacteurs des annuaires autrichiens, sous la direction hautement qualifiée du Prof. H. Hunger. Dans ce volume, Otto MAZAL continue sa bibliographie raisonnée commencée au tome XI/XII (*Irén.*, 1964, p. 589), des publications de 1945 à 1960 sur le Roman grec et byzantin, et conclut la première partie de son travail par les romans grecs chrétiens. Ivan DUJČEV, commentant les inscriptions protobulgares de cinq cénotaphes, corrige l'opinion de leur dernier éditeur, Veselin Beševliev. Comme déjà auparavant, R. GUILLAND livre une de ses études sur le Grand Palais de Constantinople. Citons enfin les prémices d'un lexique de l'épopée acritique que nous offre E. TRAPP, et qui en plus de notes étymologiques, se base sur 5 versions du texte.

D. T. H.

Cultura Moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare. Culegere de studi îngrijită de M. Berza. Bucarest, Éditions de l'Académie de la R.P.R., 1964 ; in-4, 686 p. et ill., 62 lei.

Istoria literaturii romîne. I. Folclorul. Literatura romînă în perioda feudală (1400-1780). Ibid., 1964 ; in-8, 807 p., 40 lei.

Omagiu lui P. Constantinescu-Iaşi cu prilejul împlinirii a 70 de ani. Ibid. 1965 ; in-4, 723 p., ill., 52 lei.

En 1958 sous la direction de M. Berza, l'Académie de Bucarest avait pnblié un volumineux recueil illustré et intitulé *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare* dans lequel étaient passés en revue tous les monuments et objets d'art conservés en Roumanie et à l'étranger datant du règne du prince Étienne le Grand de Moldavie (1457-1504). Comme suite aux commémoraisons festives de son règne en 1954 et 1957, parut une autre œuvre consacrée à l'étude de la culture moldave telle qu'elle se manifeste dans ces œuvres d'art ; ce fut encore un fruit de la collaboration de plusieurs spécialistes roumains, par les soins du même professeur. De fait, le long règne du prince Étienne présente une apogée de la culture roumaine médiévale. Les différents collaborateurs de ce volume ont tâché de mettre en lumière les valeurs culturelles de ces œuvres par une analyse technique, pour marquer leur place dans l'évolution de l'histoire de l'art roumain et déterminer le rôle des éléments byzantins et les liens qui les unit à l'art occidental du XVe siècle. Ainsi sont étudiées successivement la culture moldave écrite (E. Stănescu), la culture urbaine (R. Manolescu), les relations entre la Moldavie et Byzance au XVe siècle (Al. Elian, p. 97-179), les émissions monétaires (O. Iliescu), les résultats des fouilles archéologiques de Suceava en 1951-1956 (I. Nestor), l'art (C. Nicolescu, p. 259-362), les peintures du sanctuaire et de la nef du monastère de Voroneţ (M. A. Musicescu), les fresques du hiéromoine Gavril à Bălineşti où en 1955 l'A. découvrit la signature du peintre (S. Ulea), les portraits d'Étienne le Grand dans l'art de son époque (T. Voinescu), les broderies de style byzantin et moldave (I. D. Ştefănescu), trois manuscrits moldaves au Musée d'art de la R. P. R. (E. Lăzărescu), trois tétraévangiles de Teodor Mărişescul au Musée historique de Moscou (M. Berza). Le volume s'achève par une longue bibliographie historique de l'époque d'Étienne le Grand (Ş. Papacostea) qui complète ainsi celle déjà publiée dans *Repertoriul.* Dans cette bibliographie figurent en premier lieu (et seuls dans les *Œuvres théoriques*) K. Marx et F. Engels ; l'on est surpris du nombre de fois (aux pages 6, 10s., 16, 83, 94, 149, 259 et 541) où les auteurs répètent l'assertion d'Engels sur « la suprématie de la théologie dans le domaine entier de l'activité culturelle, conséquence nécessaire de la position de l'Église comme quintessence et consécration de la domination féodale existante ». L'on ne peut s'empêcher de penser à l'abîme existant entre les conceptions d'importation bien étrangère du marxisme-léninisme prôné officiellement et la foi chrétienne profonde des ancêtres de ces auteurs. Ceux-ci admettent toutefois que c'est cette foi qui a inspiré toutes ces œuvres admirables dédiées au culte de Dieu dans le Christ Rédempteur. Sans cette foi on ne pénètre que dans l'écorce extérieure et toute explication historique reste superficielle. Remarquons que les textes slavons

qui se lisent sur la fig. 14 (p. 384 et 380) ne sont pas *Mt.* 1, 1-12 et *Chron.* 2, mais *Mt.* 1, 5 et 11. De même sous la fig. 18 (p. 389 et p. 405), au lieu de *Rugăciunea de pe munte*, l'inscription rappelle *Mt.* 26, 36, la prière et l'exhortation du Christ à ses apôtres dans le jardin de Gethsémani : Veillez ! Ce livre qui est orné de très nombreuses illustrations a été édité avec un grand soin.

Dans l'excellente *Histoire de la littérature roumaine*, I, œuvre collective d'un grand nombre d'auteurs parmi lesquels on rencontre souvent le nom du professeur P. P. Panaitescu, l'Académie de Bucarest et son Institut de l'histoire littéraire et du folklore, sous la conduite de l'académicien G. Călinescu, ont voulu présenter une analyse strictement scientifique du riche trésor de la littérature roumaine dans les étapes successives de son développement. Le premier volume se termine à l'année 1780 ; quatre autres volumes sont prévus pour la période suivante. La première partie du volume s'occupe du folklore (p. 11-228) ; des larges extraits de la littérature populaire des XIXe et XXe siècles illustrent l'exposé décrivant ou relatant les coutumes, le théâtre et la prose populaires, la poésie épique, la lyrique, le folklore des enfants, les énigmes, proverbes et dictons. La deuxième partie, *La littérature roumaine dans la période féodale* (p. 231-761), s'occupe d'abord de la littérature religieuse et historique des XVe et XVIe siècles où le slavon prédomine encore. L'impression des livres slavons est inaugurée par le *Služebnik* ou *Liturghier* (1508), de l'*Oktoich* (1510) et de l'Évangéliaire (1512) du typographe Macarie. Vers le même temps, le roumain fait ses débuts comme langue écrite. C'est le diacre Coresi qui continuera le mouvement typographique dans la deuxième moitié du XVIe siècle et qui publiera en 1561 le premier Évangéliaire en roumain, suivi de l'Ancien Testament en 1582, traduit d'après les textes magyar et latin. Il a fallu deux siècles pour que la langue roumaine s'impose comme langue liturgique dans l'Église orthodoxe ; la traduction roumaine des livres liturgiques s'achève au XVIIIe siècle. Pour les XVIIe et XVIIIe siècles, les auteurs passent en revue tout ce que la littérature religieuse et historique ont produit dans les trois parties de la Roumanie : en Moldavie, en Valachie et en Transilvanie où les pionniers de l'introduction de la langue nationale avaient été respectivement le métropolite Varlaam, le savant conseiller de la cour Udrişte Năsturel et le métropolite Simeon Ştefan. Rien n'est dit de la période antérieure au Xe siècle, date admise de l'adoption du slavon comme langue ecclésiastique officielle (p. 237). Chaque paragraphe est suivi d'une bibliographie ; tout le livre est orné d'un grand nombre d'illustrations bien choisies. Des Index, des noms et des œuvres mentionnées terminent le volume. Les noms des auteurs qui ont collaboré au volume ne se trouvent que dans la table des matières (p. 805-807). La page reproduite du psautier de Voroneţ (p. 301) se trouve retournée et à l'envers. Il faudrait lire *Esfigmenu* au lieu de *Esfigmenos* (p. 351).

Une centaine de contributions de différents auteurs forment le volume offert pour son 70e anniversaire à l'académicien professeur P. Constantinescu-Iaşi, né à Iaşi le 25 novembre 1892. Elles sont précédées d'une bibliographie de ses travaux où l'on voit s'associer l'intérêt pour l'histoire de l'art religieux roumain et pour les influences qu'il a subies de la part de Byzance, avec la lutte pour l'action socialiste et pour l'introduction des

conceptions léninistes de l'histoire. Condamné à la prison sous l'ancien régime, le camarade Constantinescu devint ministre des informations en 1945 dans le gouvernement Groza et plus tard ministre des cultes. Ces tendances multiples se reflètent aussi dans les contributions qui après avoir célébré le « militant marxiste-léniniste dans le domaine de l'éducation du peuple » partent des débuts de l'histoire de la Roumanie (découvertes de *pebble-culture*) pour arriver aux mouvements révolutionnaires des XIXe et XXe siècles, sous les grandes divisions de l'histoire ancienne (et archéologie), moyenne, moderne et contemporaine, de l'art et de l'ethnographie. Seules les contributions écrites en roumain sont pourvues d'un résumé en français. Signalons ici : M. Berza, *Où a été travaillé le manuscrit du moine Filip de 1502 ?* (p. 275-282). Cet évangéliaire slavon conservé aujourd'hui à la *Staatsbibliothek* de Vienne et destiné autrefois au monastère Zographou de l'Athos, fut exécuté en Moldavie. P. P. Panaitescu, *Un livre inconnu de Pierre Mogila dédié à Matei Basarab* (p. 295-301). Il s'agit d'une *Triodj Cvetnaja*, imprimée à Lvov en 1642 par Michail Sljuska. M. Panaitescu en publie la *Predmova* (préface slavonne, en transcription ukrainienne parfois inexacte) qui dédie le livre au prince de Valachie ; il la fait suivre d'une traduction roumaine. D. I. D.

Marijan Zadnikar. — Romanska Stična. (Avec résumé français : Stična à l'époque romane). Academia Scientiarum et artium Slovenica, cl. I, Dissertationes IV/5. Ljubljana 1957 ; in-8 ; 40 p. + 26 p. de planches.

Arheološki Vestnik. — Acta archaeologica XI-XII, XIII-XIV. Acad. Scientiarum et artium Slov. Cl. I, Sectio arch. Ljubljana 1960-1961, 1962-1963 ; in-8, 286, 582 p., nombreuses planches h. t.

Poussé par les récentes découvertes archéologiques relatives à l'histoire de la construction de l'abbaye cistercienne de Stična (all. Sittich), M. Z. s'attache dans son étude richement illustrée, à dégager le noyau roman et reconstituer dans son état primitif ce chef-d'œuvre de l'architecture romane en Slovénie, fondée au XIIe s. par des moines autrichiens. — Parmi les deux vol. des actes de l'Acad. slovène, dont l'un est dédié au Prof. Srečko Brodar, relevons la longue étude de Starè Francè, *Statuette d'un guerrier illyrien de Vač*, œuvre d'art exécutée au VIIe s. A. C., qui jette une lumière nouvelle sur la vie culturelle et sociale des populations de la Slovénie avant la pénétration slave. D. T. H.

Dr. Marijan Zadnikar. — Romanska Arhitektura na Slovenskem. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1959 ; in-8, 358 p., nombreuses photos et deux cartes.

La Slovenie n'ayant été toujours qu'une province culturelle et politique, où il n'y avait pas de grands centres administratifs ecclésiastiques ou politiques, n'a jamais produit des œuvres semblables à celles qu'on peut admirer dans d'autres pays. Par contre les différents types de constructions romanes, bien qu'habituellement représentés par des édifices modestes, y sont représentés. Les monuments conservés (environ 160) sont classés par l'A. d'après les particularités de leurs plans. En quelques types essentiels, ils sont groupés géographiquement. Un des sommets de la construction romane en Slovénie est constitué par l'architecture

cistercienne. Les Chartreux aussi ont enrichi le territoire de la Slovénie par leurs constructions. Dans les églises paroissiales, c'est surtout le type « lombardo-sud-allemand » qui domine : basilique sans transept à trois absides voûtées et avec nef à plafond plat. Toutes les autres églises de l'époque romane n'avaient qu'une nef. Elles se divisent selon la forme des chœurs en trois types : 1. avec abside en hémicycle ; 2. avec un chœur carré ; 3. avec un chœur carré surmonté d'une tour. Étant d'une architecture plutôt modeste, ce qui rend ces édifices intéressants, c'est l'étendue de leur répartition géographique. On trouve en outre en Slovénie un certain nombre d'églises et de chapelles en forme de rotonde, faisant fonction, les plus grandes, de lieu de culte les plus et petites, d'ossuaire. Une église d'un intérêt spécial est celle de Grad près de Slovenj Gradec, datant de 1240 environ, où les voûtes en ogive de la nef carrée, sont portées par une unique puissante colonne monolithe. Ensuite l'A. traite brièvement de quelques châteaux-forts dont la forme essentielle est une tour non divisée servant en même temps d'habitation et de défense (p. ex. Škofja Loka, Pišece). Le type plus large, destiné surtout à l'habitation, se trouve plus rarement (Prem, Planina). Intéressante est la chapelle du Mali Grad à Kamnik qui a deux étages avec accès extérieur au niveau de la chapelle inférieure et une crypte sous l'abside inférieure. Ce livre, par ses nombreux plans et par ses deux cartes, montrant bien la répartition des différents types, rendra certainement de grands services et constitue une contribution importante à la connaissance de l'architecture romane en Europe centrale.

D. J. B. v. d. H.

Contacarium Ashburnhamense. — Monumenta Musicae byzantinae. Series Principalis, IV. Éd. Carsten Høeg. Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1956 ; Cour. dan. 700. Introd. 47 p., ffº 265.

Contacarium Palaeoslavicum Mosquense. Même série VI. Éd. Arne Bugge. Introd. XXVII — 10 p., ffº 204. Cour. dan. 500. Copenhague, E. Munksgaard, 1960.

Aucun institut scientifique ne s'était, jusqu'ici, donné la peine de reproduire d'anciens recueils de *κοντάκια* grecs ou slavons, pourvus de notation musicale : l'intérêt des savants s'était porté exclusivement sur l'aspect littéraire de ces hymnes de l'Église byzantine. La société éditrice des *Mon. Mus. byz.* de Copenhague inscrivit à son programme la publication en fac-similé de quelques-uns des meilleurs *kontakaria* médiévaux grecs et slavons, munis de leur notation musicale. Les éditeurs choisirent le kontakarion grec de la bibliothèque laurentienne de Florence, coté « Ashburnhamensis 64 », du XIIIe siècle et le kontakarion slavon de la cathédrale de la Dormition de Moscou, daté de 1207, publié respectivement dans les vol. IV et VI de la série principale des MMB. Le kontakion au sens propre se compose d'une suite de strophes métriques appelées « *Oἶκοι* », c'est-à-dire : stances, bâties sur un même modèle et terminées par un refrain. Les *οἶκοι* étaient introduits par un *prooemium*, appelé le plus souvent *kontakion*, au sens restreint. Ces stances se chantaient sur une mélodie uniforme terminée par le refrain, qui était repris, en général, par toute l'assemblée. Le grand maître de ce genre de poésie

musicale fut S. Romain le mélode (VI[e] siècle). Dans les siècles suivants le kontakion fut supplanté par un nouveau genre poétique : le « canon » ; dès lors on ne trouve plus, dans les mss des XII[e]-XIII[e] siècles, que le début du grand *kontakion*, soit le *prooemium* seul (mss slavons), soit suivi du premier *οἶκος* (mss grecs). Le kontakarion Ashburnhamense fut composé au monastère de Grottaferrata, en 1289, par le hiéromoine Syméon, sauf quelques parties ajoutées par un « amanuensis » inconnu. Le ms comporte 265 folios, reproduits en clichés de 19 × 27 cm. Il est partagé en 5 sections, plus quelques additions mineures sans grand intérêt, d'époque plus tardive. La première contient l'hymne Acathiste ; les deux sections suivantes comprennent 70 *kontakia* et *Oikoi*, soit 59 pour les fêtes fixes de l'année et le Triodion, et 11 pour les dimanches et les fêtes mariales. La 4[e] section donne 55 versets alleluiatiques, rangés par ordre d'*ἦχοι* et les *ὑπακοαί*, suivis de deux *kontakia* pour S. Nil et S. Barthélémy, fondateurs du monastère. Tous ces *Alleluiaria*, sauf quelques-uns, ne se retrouvent dans aucun des livres liturgiques imprimés ; chacun est suivi de 2 ou 3 versets de psaume, dont les derniers mots sont omis : ceux-ci constituaient l'*ὑπόψαλμα*, chanté en finale par le chœur, après la conclusion de la partie du chantre-soliste. La dernière section comprend l'office de la *γονυκλισία*, de la Pentecôte ; avec une série de versets alleluiatiques, dont le chant incombait au *domestikos*. Cette analyse est suivie d'une vue d'ensemble sur la manière des scribes et sur la notation musicale kontakarienne. Cette dernière revêt une importance spéciale étant donné que le développement musical du genre kontakarien différait beaucoup de celui des autres genres de chant byzantin. M. C. H. se demande quel rapport il y a entre l'*ἤχημα* et la martyrie, « représentant deux couches différentes de l'écriture musicale » ; il suggère qu'elles constituent deux sortes d'intonations, laissées au choix du chantre, la martyrie initiale n'étant qu'un abrégé de l'*échêma*. L'introduction se termine par un tableau analytique indiquant les *incipit* de tous les kontakia et *oikoi*, avec renvoi éventuel aux sources imprimées. Qu'on nous permette d'observer que le codex Ashb. est en réalité un *psaltikon*, c'est-à-dire le livre du préchantre, qui contient les pièces de style mélismatique fort développées : *kontakia*, *Alleluiaria*, *koinonika*, etc. Le codex Ashb., d'ailleurs, porte à plusieurs endroits l'inscription : *ψαλτικόν* (cf. aussi B. Di Salvo. *Bollettino di Grottaferrata*, Vol. XV, 1961, p. 176) ; le nom kontakarion lui revient « ut major pars pro toto ».

Le *Contacarium Mosquense* (MMB, Vol. VI) est un ms de petit format, composé de 204 folios. Comparé aux quatre autres *kontakaria* paléoslaves encore existants, il est un des mieux conservés, aussi bien pour la notation musicale que pour le texte. Daté de l'an 1207, il fut composé dans le Nord de la Russie (Vladimir s/Kljasma ?), d'où il a passé à une époque plus tardive à l'Uspenskij Sobor de Moscou et finalement au Musée historique de la même ville. Tout comme son parallèle grec, l'Ashb., l'*Uspenskij kondakar* contient, en plus des *kontakia*, plusieurs séries d'autres chants La première partie, — la plus considérable (F° 1 à 152) donne une suite de 143 kontakia, sans aucun *oikos*, pour les fêtes de l'année liturgique, fixes et mobiles, et les huit kontakia dominicaux. Le dernier quart du codex contient les tropaires et *stichoi* des Vêpres de Noël (incomplets) et de l'Épiphanie, les *hypakoai* des 7 fêtes principales et des dimanches,

les tropaires finaux des matines du dimanche, quelques pièces de la Liturgie et une série de versets de communion. L'introduction se termine par un tableau précieux signalant la correspondance entre les pièces des deux codices grec et slavon, et une table analytique exhaustive qui indique, s'il y a lieu, pour chaque *kontakion* ou *koinonikon* slavon, l'*incipit* de son correspondant grec. Le texte est une traduction littérale, mot à mot, d'un modèle grec plus ancien (XI[e] siècle ?) ; la langue est celle de la fin du XII[e]. Comparé aux quatre autres *kontakaria* paléoslaves, on constate qu'à l'époque il existait une double tradition textuelle, différant en beaucoup d'endroits du texte des livres imprimés. La langue est archaïque, parfois populaire. Voici, à titre d'exemple le tropaire final de l'Orthros dn dimanche, pour le premier ton : « Dnesj spasenie mira poim voskresšago iz groba načaljnika životu Hrista Boga ; razdruši bo smjrtj i pobjedu dastj nam i veliju milostj » ; (texte moderne : « Dnesj spasenie miru bystj... » etc.) — le tropaire dominical du 2[e] ton se lit : « Vskrjse ot groba i uzy rastjrza adovo ; razdrušil jesi osuženie smjrti... » etc. Plus loin on trouve un curieux chant d'entrée de la Liturgie : « Pridjete poklonim sja i pripadjem k jemu ; spasi ny, Syne boži, vskrjs iz mjrtvyh, pojušče ti : alleluia » (f[o] 181, r[o]). Cet hymne est suivi des pièces qui remplacent le trisagion aux fêtes de la S. Croix et de Pâques : « Krjstu tvojemu poklanjajemsja... » et « Eliko v Hrista hrstiste sja... ». Mr. A. B. n'a pas identifié ces cinq pièces, qui vont du F[o] 179 à 183 ; les deux premières se chantent alternativement comme tropaire final de l'Orthros dans le cycle dominical de l'Octoèque ; les trois autres trouvent place dans la Liturgie ; on corrigera donc dans ce sens les notes de la page 8 du « Table of contents ». Pour certaines fêtes l'*Uspenskij kondakar* donne des tropaires qui n'ont aucun correspondant dans les codices grecs. La série des *koinonika* comprend celui du samedi : « Raduite sja pravjdjni » (faussement nommé par A. B. « resurrection koinonikon » p. 8) et celui du dimanche « Hvalite Gospoda s nebes » ; — l'un et l'autre dans chacun des huit tons. Dans l'Uspenskij, tout comme dans l'Ashburnhamensis, le texte des pièces de chant est farci de lettres ou signes étrangers au texte et intercalés entre les voyelles (tels par ex. : *X*, *Γ*, NA, NE, etc.), qui soulèvent un problème non encore résolu : sont-ce des signes d'interprétation, de reprise ou d'accentuation de la voix ? Le fait est à rapprocher d'une coutume analogue qu'on retrouve dans les manuels de psaltique grecque moderne. Pour faciliter la lecture de la notation musicale, A. B. dresse un tableau complet des signes neumatiques ou expressifs, soit 79 au total. Étant donné l'antiquité des *kontakaria* paléoslaves, qui dérivent de modèles antérieurs grecs, la tradition sémiographique de ces mss slavons est de la plus haute importance pour l'étude du kontakion grec des siècles précédents. Les *modes (Glasy)* sont indiqués par les intonations empruntées au chant grec de l'époque. Quant aux mélodies, alors que le codex Ashb. contient seulement 40 *kontakia* idiomèles et 30 *prosomoia*, l'Uspenskij en rassemble 143, dont 45 ont une mélodie propre, parmi lesquels 7 ignorés de l'Ashb.

La publication de ces deux volumes des MMB met à la disposition des musicologues un instrument de grande valeur pour l'étude des nombreux problèmes soulevés par l'histoire du développement du chant kontakarien et ses interférences avec les autres genres mélodiques byzantins. Notre

analyse s'est placée presque exclusivement au point de vue musicologique ; il saute aux yeux, cependant, que ces publications ne présentent pas un moindre intérêt pour l'histoire de la liturgie des Églises grecques et russes, comme aussi pour la critique littéraire et l'histoire du texte des livres liturgiques. C'est pourquoi nous souhaitons qu'on étende la publication de mss notés à d'autres témoins de la tradition musicale, originaires non seulement des écoles italo-byzantines ou moscovites, mais encore d'autres traditions locales de l'Orient byzantin. D. S. D. V.

Beat Brenk. — Die Romanische Wandmalerei in der Schweiz. (Basler Studien zur Kunstgeschichte. Neue Folge. Band V). Bern, Francke Verlag, 1963 ; 176 p., 59 pl., 28 Fr. S.

Le cycle de peintures romanes de Müstair est traité dans toutes les grandes histoires de l'art, mais la Suisse a beaucoup plus à nous offrir. C'est le but de notre A. de nous montrer cela, d'esquisser aussi les liens qui lient l'art roman de Suisse aux pays environnants, d'indiquer toutefois en même temps l'universalité de la langue artistique de cette époqne qui fut celle de l'Église, accessible et comprise de tous. Au centre de cet ouvrage se trouvent les fresques de Müstair, Riva S. Vitale et Payerne, tandis que les autres fresques découvertes depuis 1906 ou restaurées, doivent être traitées en connexion étroite avec les fresques déjà découvertes de l'Allemagne du Sud, de l'Italie du Nord ou de la France. C'est dans les groupes de fresques liées à Negrentino (c. 1090-1120), Müstair (c. 1160-1220), Lugano (XIIe s.), de même qu'à Riva S. Vitale (Baptistère XIIe s.) que l'influence byzantine se fait sentir le plus fortement. Après 1100 c'est surtout par Venise qu'elle se fait jour, tandis qu'après 1150 l'influence des mosaïques de Sicile se fait sentir pour laisser de nouveau une place prépondérante à Venise après 1200. Plus tard le style gothique se mêle plus ou moins heureusement avec la tradition byzantine dans ces régions. Au contraire dans la Suisse orientale, dans la première moitié du XIIIe s., on constate une attitude beaucoup plus réservée et conservatrice envers le style gothique et là, comme du reste au Tessin, la tradition est interrompue au XIIIe s. et les premières fresques de valeur ne se retrouvent qu'au XIVe s. Des parallèles de ces fresques suisses ne se rencontrent qu'en Italie et en Allemagne et cela tant du point de vue de la forme que du contenu, c'est-à-dire à l'intérieur même de l'*Imperium* dont du reste la Suisse faisait partie à cette époque. L'influence de la France se limite uniquement à quelques données iconographiques. Nous sommes reconnaissant à l'A. d'avoir traité ici en un livre de tous les lieux actuellement connus en Suisse où se trouvent des fresques, ce qui rendra un grand service aux chercheurs qui autrefois devaient consulter plusieurs ouvrages. Une bonne bibliographie termine le livre.

D. J.-B. v. d. H.

XI. Corso di Cultura sull' Arte ravennate e bizantina. — (Istituto di Antichità ravennati e bizantine, Ravenna. Università di Bologna). Ravenna, Edizioni Dante, 1964 ; in-8, 440 p.

Disons tout de suite que ces cours ont su s'affirmer par leur qualité et ont suscité un large intérêt depuis des années. Peu de publications de ce genre peuvent se glorifier aussi de pareille présentation typographique

impeccable et de clichés abondants. Le Prof. Bovini, infatigable animateur de cette initiative donne là encore des preuves d'une capacité organisatrice exceptionnelle dans le choix de ses collaborateurs. Cette année 1964, les cours concernent particulièrement la floraison d'art en Grèce à l'époque byzantine. Ils suivent une ligne bien précise qui consite à mettre la loupe sur une région ou pays que les participants ne manqueront pas de visiter à la fin des cours. C'est ainsi qu'en 1963, l'art serbe était traité abondamment, et cette fois-ci la Grèce. Dès lors nous trouvons dans ce volume des contributions de professeurs de l'université de Salonique (K. Kalokyris, S. Pelekanidis et A. Xyngopoulos), et d'éminents spécialistes d'Athènes (A. Orlandos, A. Procopiou et E. Stikas). Impossible de signaler chaque cours en particulier de cette publication chaque année plus volumineuse. A noter les excellentes et brèves considérations d'esthétique byzantine de S. Bottari, le thème du Christ « vainqueur des forces malignes » du Prof. Bovini et son étude d'une soixantaine de pages denses sur les monuments paléochrétiens du Musée de l'archevêché de Ravenne, l'exposé clair et précis du Prof. Ch. Delvoye sur Mistra et du docte Prof. Gerke sur Daphni, le travail consciencieux sur les chapiteaux paléochrétiens et paléobyzantins de Salonique du Prof. Raffaella Farioli et l'examen exhaustif mais un peu prolixe de Lipinsky sur le traité « Diversarum Artium Schedula » du hiéromoine Théophilos. Excellentes enfin les études du Prof. Pelekanidis sur les mosaïques de Sainte Sophie de Salonique et sur les fresques de Kastorià, de même que celles du Prof. Procopiou sur Hosios Loukas et la Nea Moni de Chio. D. L. D.

Bilan du Monde. — Encyclopédie catholique du monde chrétien 1964. I et II, Louvain, Église vivante ; Tournai, Casterman, 1965 ; in-8, 548 p. + 944 p.

Dans la recension d'une édition précédente de ce remarquable ouvrage, *Irénikon* avait signalé des erreurs et des lacunes — corrigées ici — concernant les chrétientés non catholiques (1960, p. 560). Comme l'a fait remarquer le cardinal Liénart dans son introduction, cette 2e édition a paru au cours des travaux du Concile, et s'est alignée sur une perspective œcuménique renforcée. « Aussi est-ce une joie, conclut-il, de constater que la principale amélioration de la nouvelle édition de ce *Bilan du Monde* concerne la place faite aux chrétiens non catholiques ». Ces deux volumes contiennent : Ire PARTIE : Statistiques mondiales, sociales, économiques, culturelles et religieuses ; IIe PARTIE : Vie et Activités des groupes de peuples, par ex. Europe occidentale ; Bloc communiste ; IIIe PARTIE : Vie et Activités de chacun des pays et des peuples en particulier. Le but de cette encyclopédie n'est pas de décrire ce qui existe, mais de dresser un bilan des gains et des pertes pour l'humanité dans ses diverses initiatives, d'établir son progrès ou son recul au point matériel et spirituel actuel. La documentation est très étendue et les synthèses impressionnantes. Ce *Bilan* contient tout ce qui est connu sur notre monde et ses habitants, depuis la géographie jusqu'à la psychologie individuelle qui fait agir les hommes et les communautés pour des fins de plus en plus élevées, pour aboutir à la religion chrétienne et à son organisation.

D. T. B.

Table des matières

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur :
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, die 15 dec. 1965.

Cum permissu superiorum.